جاك لومبار

مدخل إلى الاثنولوجيا





المركز الثقافي العربي

ترجمة: حسن قبيسي



جاك لومبار

مدخل إلى الاثنولوجيا

ترجمة: حسن قبيسي



المركز الثقافي العربي

هذه ترجمة لكتاب:

INTRODUCTION A L'ETHNOLOGIE
Jacques LOMBARD

الصادر عن

ARMAND COLIN

* مدخل إلى الأنثولوجيا.

* تأليف: جاك لومبار.

* ترجمة: حسن قبيسي.

* الطبعة الأولى، 1997.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:

□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب ميدا

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/ 00961-1-343701/.

المحتويات

تقديم

يُعتبر التأهيل طقساً من الطقوس التي تعرفها النياسة معرفة جيدة، لكن تأهيل الطالب للنياسة أمر تكتنفه بعض الصعاب. فقد جرت العادة دائماً على اتّباع طريقتين اثنتين من أجل التوصل الى المعرفة النياسية، وذلك إما عن طريق التعرّف الى كبار المؤلفين وكبريات التيارات الفكرية، وإما عن طريق الولوج المباشر الى مختلف حقول الاختصاص: كالنياسة السياسية، والاقتصادية، والدينية، والبنى القرابيّة... ونحن، اذ لم نهمل الطريق الثانية، قد أولينا اهتماماً خاصاً للأولى، اذ رأينا ان ما يفتقده الطلاب بالدرجة الأولى عندما يقومون بأبحاثهم ويتخصّصون بحقل معيّن من حقول النياسة المختلفة، انما هي المعرفة بالنظريات الرئيسية التي طبعت بطابعها هذا العلم بعد مضيّ قرن ونصف القرن على تكريسه علماً قائماً بذاته. لذا ارتأينا التشديد على «ثقافة النياسة» اكثر من التشديد على «ممارسة النياسة».

غير اننا استغلينا مناسبة الحديث عن مذاهب ومناهج المؤلفين وممثلي المدارس من اجل التوسّع بالكلام عن مجالات البحث المتخصّصة، على نحو النياسة الدينية في معرض الكلام عن دركهايم، رغم كونه باحثاً اجتماعياً في نواحٍ أخرى، أو الإناسة الاقتصادية والتقنيات التحقيقية في معرض الكلام عن مالينوفسكي.

كما أننا نأسف، بالمقابل، لعدم تطرقنا في نطاق هذا العمل الى أوجه أخرى من النياسة، كالتكنولوجيا أو نياسة مجتمعاتنا التي كانت تندرج في ما مضى تحت اسم «الفولكلور».

وقد توخّينا بالدرجة الأولى ان يكون هذا المدخل الى النياسة مرشداً تعليمياً، وذلك اذ سعينا عن طريق المقارنة، الى إظهار الروابط التي تقوم بين المدارس فضلاً عن تأثير بعضها على البعض الآخر - والجدول العام الذي يجده القارىء في آخر الكتاب (ص341) انما يشهد على هذا المسعى - وشدّدنا بشكل خاص على المقولات النياسية الأساسية وعلى معنى مصطلحاتها المتداولة.

واذا كنا توسعنا، في بعض الأحيان، بالكلام عن النظريات والمناهج، فإننا حرصنا رغم ذلك على عدم الابتعاد عن النصوص المرجعية الرئيسية لهؤلاء المؤلفين، وعلى ابراز سعيهم الدائم الى الاستعانة ببعض الفروع المعرفية الأخرى التي كان لها ان تُستخدم في الأبحاث النياسية. وذلك على نحو النموذج الجياوي بالنسبة للتطورية أو الألسنيات بالنسبة للبنيوية.

هذا وقد بدت لنا، من وجهة نظرنا، هذه المقاربة التعليمية - على جزئيتها - من أفضل السبل التي يمكن اتّباعها في أداء هذه الشعائر التي تظل ضرورية ولازمة لتبوّؤ المراتب الأولى من التأهيل النياسي.

ملاحظة: لم نأتِ على ذكر المعلومات التفصيلية المتعلقة بالمراجع الواردة في متن الكتاب الا بالنسبة للمؤلفات التي لم ترد في لائحة المراجع العامة.

القسم الأول

مضمون النياسة وغايتها

نياسة، ناسوت، إناسة

ما هي النياسة؟

اختلف فهم النياسة، فضلاً عن موضوع ابحاثها، باختلاف البلدان والمدارس الفكرية، بل إنه اختلف أحياناً باختلاف الاختصاصيّين.

وكان للباحثين، حسب مواطنهم ومذاهبهم، ان يستعملوا كلمتَيْ نياسة وإناسة دون تفريق بينهما، لإطلاق التسمية أو عدم اطلاقها على بحث واحد بعينه.

وحتى سنوات قليلة، كانت النياسة لا تزال تُعتبر بمثابة دراسة المجتمعات التي كان يقال عنها انها لم تعرف الكتابة ولم يتعمّم فيها استعمال الآلة، حتى لا يقال انها «بدائية». فكانت خصوصية هذا الفرع المعرفي تتعيّن، والحالة هذه، بحقل ابحاثه. لكن كلمة «بدائي» سرعان ما تعرضت للطعن والتجريح بسبب مضمونها الازدرائي فضلاً عن ارتباطها، في ذهن كتّاب القرن التاسع عشر،

بفكرة المجتمعات القريبة من الحالة الطبيعية والتي كانت تسمى، بحكم ذلك، بالمجتمعات «المتوحشة» او «البربرية». فكان هناك من يرى ان هذه الشعوب، التي تفتقد للكتابة وللتقنيات المتميزة [من حيث اشكالها ووظائفها] فضلاً عن افتقادها للتاريخ، انما كانت في أصل سلسلة التطور البشري، وأنها تقع، بالتالي، على طرفي نقيض من مجتمعاتنا الغربية، التي تسمّى بالمجتمعات «المتحضّرة».

موت «البدائي»

ثم ان كلمة «بدائي» نفسها صارت في طريقها الى الزوال على أثر الدراسات المتعدّدة التي جرت في أوساط تلك الشعوب بالذات. حيث اكتشف الباحثون تعقيد ثقافاتها، بل غنى هذه الثقافات أحياناً. هكذا ذهب كلود ليفي ـ ستروس، أحد أبرز النيّاسين الفرنسيين، في مقالة غدت مرجعاً كلاسيكياً لإعمال الفكر لدى الطلاب (العرق والتاريخ، ص32 و 46) الى القول بأنه لا وجود لـ«شعوب طفلة»، وإن سكان استراليا الأصليين الذين يبدون لنا في غاية «البدائية» انما يتمتعون بتنظيم عائلي شديد التعقيد، بحيث يستطيع المرء ان يضيف ان تنظيمنا العائلي يصبح بازائه بسيطاً للغاية. ويُكثر الباحث المذكور من تعداد الأمثلة على ذلك، وهي أمثلة يستقيها من لدى شعوب تتراوح بين الاسكيمو وبين مجتمعات الشرق الأقصى التي اشتهرت بخبرتها في حقل «العلاقات القائمة بين الجسدي والمعنوي».

واذا كانت لفظة «البدائي» قد زالت من مفردات علوم الإنسان، فإن الشعوب التي كانت تُطلَق عليها هذه الصفة صارت هي الأخرى في طريقها الى الزوال. مما يسمح بالتساؤل والحالة

هذه، عمّا اذا كان موضوع دراسة النياسة ما زال قائماً. فباستثناء بعض الأمكنة النادرة، صارت المجتمعات «البدائية» متأثرة كل التأثر بتقنيات الغرب وتأثيراته بل حتى بقيمه، بحيث ان التنظيمات [المجتمعية] وانماط التفكير والمعتقدات الأصيلة والمخصوصة التي كان يدرسها الباحثون باتت متغيّرة كليّاً وأسفرت عن ولادة ثقافات جديدة. والواقع ان استعمار هذه المجتمعات، ودخول النقد على اقتصاداتها، وظهور الملكية الفردية فيها، ونشأة الدول الجديدة المستقلّة على اراضيها، قد عصف ببناها القديمة وزجّ بها زجّاً مبيناً في معمعة التاريخ العام.

فهم جديد ومقاربة جديدة

لذا راحت النياسة تهجر حقل «البدائي» يوماً بعد يوم وتتّجه بصورة أعمّ نحو كل ما هو مجتمع أجنبي وثقافة أجنبية، على ان نفهم بالأجنبي هنا غربته «عن المجتمع الذي تكوَّن الفكر بين حناياه»(ب. مرسييه، «الاناسة المجتمعية» ضمن پواريه، النياسة العامة،ص 891 لكي تولي اهتمامها للطوائف ذات الأحجام الصغيرة التي ظلت محافظة على العلاقات الشخصية المتبادلة بين أبنائها، ولم تتأثر تأثراً كبيراً بأنواع التخصّص الاقتصادي والمهني، وذلك من نوع المجتمعات القروية في الأرياف التقليدية، والطوائف المنعزلة الى هذا الحد أو ذاك والمتجانسة الى هذا الحد أو ذاك، حيث تطغى العلاقات المباشرة والقرابية، وحيث لا تزال التقنيات على بساطتها. لكنها أخذت تولي اهتمامها ايضاً للجماعات المدنية ـ حيث بدأت تتكاثر الدراسات النياسية منذ حين ـ فضلاً عن الطوائف الإثنية او الدينية، وجماعات الجوار والحي، بحيث لم يعد لأبحاث النيّاس حقل مخصوص بها وموقوف عليها. وقد

أفضى هذا التغيُّر الذي طرأ على حقل التقصّي الى جعل النياسة طريقة من طرائق البحث بقدر ما هي فرع من فروع المعرفة، اي الى جعلها علماً معنياً قبل كل شيء بالجماعات او المجتمعات الصغيرة الأحجام، لكنه علم يعتمد منهجاً وتقنيات قائمة على المشافهة والمعاينة والمقابلة بل حتى على السيرة الذاتية اكثر مما هي قائمة على الاحصائيات والتحقيقات المرهقة التي تعتمد الاستمارات الواسعة النطاق.

ان هذه الخصوصية الجديدة التي اتخذتها النياسة ستتضح لنا على نحو افضل عندما نحاول في الصفحات المقبلة إبراز الفوارق التي تميّزها عن الاجتماعيات.

الناسوت (الاثنوغرافيا).

ان معنى هذه اللفظة يكاد يكون موضع إجماع بين الدارسين. فالناسوت هو الجزء الوصفي من النياسة (ethnos) قوم، ناس و graphein: وَصَفَ) وهو يتخذ في كثير من الأحيان صيغة الأدروسة (المونوغرافيا) التي تتناول جماعة مجتمعية معيّنة، او مؤسسة تضمّ عدة جماعات (تقنيات، زواج، عبادة دينية...). ويعتبر ليفي ـ ستروس ان الناسوت هو المرحلة الأولى من العمل، مرحلة جمع المعطيات. وهي مرحلة تستوجب القيام عادةً بتحقيق ميداني قوامه المعاينة المباشرة. الأمر الذي يطلق عليه الأنكلو ـ سكسونيون اسم «فيلدوورك» (الإناسة البنيانية. ص 386 وما يليها)(*).

(*) انظر الترجمة العربية، الإناسة البنيانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص 376 - 375.

اما ردكليف ـ براون، احد مؤسسي المدرسة الانكليزية، فيرى ان الناسوت هو فوق ذلك «معاينة الظاهرات الثقافية ووصفها، خاصة عند الشعوب «المتخلفة»».

غير ان هذه التسمية لا تُستعمل عند الانكلو ـ سكسونيين بقدر ما تستعمل عند الفرنسيين والالمان الذين ظهرت لديهم اول ما ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وفي عناوين المجلات العلمية قبل ان تشيع في فرنسا على يد العالم الفيزيائي أمپير بشكل خاص. اذ جعل منها، عام 1824، فرعاً من فروع المعرفة النياسية، وذلك في كتابه مقالة حول فلسفة العلوم. ثم اعتُمدت التسمية كذلك عند الفولكلوريّين في دراستهم للتقاليد الشعبية في الأرياف الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. واتخذت كلمة الناسوت (اثنوغرافيا) في فرنسا بصورة استثنائية وفي ما مضى، نفس المعنى الذي اتخذته كلمة النياسة (اثنولوجيا). وكان مارسيل غريول هو الذي حدّد النياسة، في الخمسينات، عبر محاضراته اولاً ثم في كتابه منهج الناسوت، بأنها الفرع المعرفي الذي يحيط «بنشاطات الشعوب» المادية والروحية ويدرس تقنياتها وأديانها وشرائعها ومؤسساتها السياسية والاقتصادية وفنونها ولغاتها وأعرافها.»

نياسة ام إناسة ؟

اذا كان الوصف الناسوتي هو الذي يطغى على المرحلة الأولى من البحث، فإن النياسة بالنسبة للبعض، والإناسة بالنسبة للبعض الآخر، هي مرحلة تفسير العادات والمؤسسات، مرحلة التوليف الذي كثيراً ما يتمّ عن طريق المنهج المقارن. ان هذا المستوى من المسعى البحثي هو الذي يشهد بروز التقنيات او

المقاربات التي تختلف باختلاف الباحثين، اذ يذهب بعضهم الى تفسير المراسم والشعائر الدينية مثلاً بوظائفها المجتمعية الاستدماجية، التوحيدية، بينما يذهب آخرون الى المقارنة بين مزارعين مستقرّين من جهة ورعاة رُحّل من جهة أخرى ليستخلصوا من نشاطاتهم المختلفة شخصيات ثقافية ونفسيات متباينة. هكذا ينتمي كل نمط من أنماط التفسير الى مدرسة فكرية معينة.

فليڤي - ستروس يرى ان النياسة «تشكل خطوة اولى على طريق الجمع والتوليف»، توليف قد يكون «**جغرافياً**، اذا كان الباحث يرمي الى الجمع بين معارف متعلقة بجماعات متجاورة. **وتاريخياً**، اذا كان يرمي الى إعادة كتابة التاريخ بالنسبة لقوم معيّنين او عدة اقوام. **وسستامياً**، اذا كان يعزل على حدة نمطاً من التقنيات أو نمطاً من العادات والتأهيل ليوليه انتباهاً واهتماماً خاصّين («الإناسة البنيانية»، ص 387)(*).

اما الفرق بين النياسة والإناسة، في حال وجوده، فأمر لا يبدو لنا بوضوح الا على ضوء اعتماد هاتين اللفظتين لدى كل مدرسة من المدارس الفكرية الخاصة بكل بلد من البلدان الكبرى.

في فرنسا

في فرنسا أخذت كلمة إناسة تحلّ محل كلمة نياسة تأثراً بالتفضيل الأنكلو - سكسوني للكلمة الأولى. غير ان المدرسة الفرنسية حافظت مدة طويلة على استعمال كلمة نياسة، لأسباب مؤسساتية وأكاديمية. اذ ان تدريس هذا الفرع المعرفي إنما تطور فيها ابتداءً من العام 1927 ضمن معهد النياسة التابع لمتحف الانسان

(*) انظر الترجمة العربية، ص 376.

في باريس، وهو تدريس يشتمل في آن واحد على الإناسة الجسدية والتكنولوجيا وما قبل التاريخ والألسنيات فضلاً عن النياسة بمعناها الفعلي. اضف الى ذلك ان معهد النياسة تابعٌ من الناحية الإدارية لمتحف التاريخ الطبيعي، الذي هو حصيلةٌ مؤسساتية لمعتقد راسخ في القدم يعتبر ان الإناسة ـ اي دراسة الإنسان ـ فرع من فروع التاريخ الطبيعي. ثمّ إن هذه المرجعية التي يطغى عليها الطابع الحِياوي (البيولوجي) تتفسّر ايضاً بضرب من الحتمية التي ساد الاعتقاد بها ردحاً طويلاً من الزمن والتي مفادها ان الفروقات بين الحضارات هي حصيلة الفروقات الحِياوية بين البشر. فحتى أواسط القرن العشرين ظل هناك من ينشر مؤلفات في الإناسة الجسدية، حول الأعراق مثلاً، تتحدث عما يُسمّى بـ«الاناسة النفسانية»، اي «الخصائص النفسية» لدى جماعة من الجماعات، باعتباره حصيلة للدراسات السابقة التي تنتمي الى حيّز «الإناسة التشريحية والجسمانية». هكذا تتضح لنا تلك الصلة الوثيقة التي تقوم، في فرنسا، بين النياسة والإناسة الجسدية.

غير ان هذا الاتجاه أخذ يتلاشى تحت تأثير عوامل عدة: منها التشكيك بوجود «العرق» وبواقعيته العلمية، وذلك بعد ان نحا التشكيك المذكور، في بداية امره، نحو الفصل فصلاً واضحاً بين النياسة، باعتبارها علماً بالأعراف، والإناسة الجسدية. ومنها الصورة الازدرائية التي راحت تتخذها النياسة شيئاً فشيئاً على أثر تعريض الكثيرين بها باعتبارها علماً «بالبدائي» من شأنه أن يبرّر الاستعمار، ومنها الحظوة التي أخذت تكتسبها المصطلحات الانكلو ـ سكسونية تدريجياً من حيث تفضيلها لإناسة على نياسة. كما سيتضح لنا في الصفحات المقبلة.

لذا كله لم يستمرّ استعمال كلمة نياسة، في فرنسا، الا على الصعيد الأكاديمي والجامعي (كالإجازة وشهادة النياسة...)، بينما تبنى عالم الأبحاث كلمة إناسة بصورة عامة. يبقى ان نقول ان الإناسة تعبر عن فهمين مختلفين:

ـ الإناسة بمعنى النياسة، أي بوصفها علماً بالمؤسسات أو التنظيمات أو المعتقدات أو التقنيات. وبالتالي بمعنى قريب من ذاك الذي يعتمده الانكلو ـ سكسونيون.

ـ والإناسة بمعناها الأشمل الذي يعتمده ليفي ـ ستروس وتلاميذه، اذ يعتبرون هذا الفرع المعرفي بمثابة المرحلة الأخيرة من النهج النياسي، التي تأتي بعد الناسوت باعتباره مرحلة جمع المعطيات، وبعد النياسة باعتبارها بداية التوليف التفسيري.

فالإناسة والحالة هذه هي «معرفة الانسان معرفة اجمالية تشتمل على موضوعها بكل اتساعه التاريخي والجغرافي، وتتطلع الى تكوين معرفة قابلة للتطبيق على التطور البشري بأسره، ولنقل منذ الإنسيين الأوائل حتى الأعراق الحديثة، وتسعى الى استخلاص نتائج ايجابية او سلبية صالحة للتعميم على كل المجتمعات البشرية ابتداءً من المدينة المعاصرة الضخمة وانتهاءً بأصغر قبيلة ميلانيزية» (الإناسة البنيانية، ص 388)(*).

هكذا يعتبر ليفي ـ ستروس ان من المفترض بالإناسة ان تكرّس نفسها لدراسة الظاهرات البشرية الحالية. ولكن لدراسة الماضية أيضاً، ان تكرّس نفسها لدراسة المجتمعات المصنّعة ولدراسة المجتمعات المتخلفة تقنياً على السواء. فهي انما تحمل

(*) الترجمة العربية، ص 376.

رسالة جامعة وتشتمل على النياسة والاجتماعيات في آن معاً. انها علم من العلوم الانسانية. ولم تعد فرعاً من فروع العلوم المجتمعية كما كانت النياسة.

في بريطانيا العظمى والولايات المتحدة

ان كلمة «ethnology» قلّما تستعمل في هذين البلدين، وهي ترتبط بالدراسة التاريخية للحضارات على نحو ما كانت تحصل في القرن التاسع عشر، أي بصورة افتراضية للغاية. لذا يشير الباحث الانكليزي أ.ر. ردكليف ـ براون الى ان النياسة تعتمد التاريخ «التخميني» الذي يفتقد للعناصر التاريخية أو الأثرية الموثوقة. وذلك اذ تسعى الى تفسير مؤسسة من المؤسسات بالمراحل التي اجتازتها عبر نموّها. كما ان النياسة ترتبط في الولايات المتحدة بتاريخ الحضارات. لكنها ترتبط أيضاً بدراسة عناصر الثقافة دراسة تفصيلية تقارب التوصيف المتحفي.

لقد ندّد أ.ل. كروبر بهذا «الشغف الذي يكنّه النيّاسون للقوائم والجداول والدراسات التفصيلية». هكذا يأخذ الانكليز والامريكيون على النياسة تقصيرها عن ان تكون علماً شاملاً يسعى الى تبيان كيفية اشتغال المجتمع برمّته، وضياعها في خضمّ التخمينات التاريخية أو التصنيفات التفصيلية.

ولكن على الرغم من اعتماد البلدين المذكورين لكلمة إناسة، فإن الاختلاف ما لبث ان ظهر بينهما من حيث فهم كلّ منهما لأبحاثه، مما حدا بالانكليز للكلام عن «إناسة مجتمعية» (سوشال انثروبولوجي) وبالأمريكيين الى الكلام بالعكس عن «إناسة ثقافية» (كالتشيرال انثروبولوجي).

وإذا كان الأناسون الانكلو ـ سكسونيون قد كرّسوا أبحاثهم، في كلا الحالتين، لدراسة المجتمعات التقليدية الراهنة (لا الماضية)، فإن الانكليز خصّوا بدراساتهم أشكال التنظيم المجتمعي، فكان الأناس عندهم، حسب قول إ.إ. ايڤانز ـ برتشارد، «يدرس المجتمعات **بما هي كيانات**. فيدرس البيئة والاقتصاد والمؤسسات السياسية والقضائية والبنى العائلية، والسسائيم القرابية والأديان والتقنيات والفنون الخ... **بما هي اجزاء لا تتجزأ من سسائيم مجتمعية كلية**» (الاناسة المجتمعية، ص 19)(*).

ويضيف ليڤي ـ ستروس، باعتباره متتبّعاً جيداً للإناسة الانكلو ـ سكسونية، ان «الاناسة المجتمعية قد ولدت من الاكتشاف الذي أسفر عن ان جميع جوانب الحياة المجتمعية ـ أي الجانب الاقتصادي والتقني والسياسي والحقوقي والذوقي والديني ـ تشكّل مجموعاً ذا دلالة، وأن من المستحيل فهم جانب من هذه الجوانب الا اذا أعيد وضعه بين الجوانب الأخرى.» (الإناسة المجتمعية، ص391)(**). بالمقابل، اتجهت الإناسة الثقافية الامريكية نحو الاهتمام الخاص بدراسة الثقافات (وسنرى فيما بعد معنى كلمة ثقافة)، أي أنها ركزت اهتمامها على نتاجات الانسان، على سستام الاتصال الرمزي لديه، على تقنياته، وفنه، اكثر من تركيزها على تنظيماته المجتمعية وعلى القوانين التي تحكم اشتغال هذه التنظيمات.

فإذا شئنا ان نضع ترسيمة موجزة ومبسّطة (وبالتالي خاضعة

(*) انظر الترجمة العربية، الإناسة المجتمعية، دار الحداثة، بيروت، 1986، ص 19.

(**) الترجمة العربية، ص 379-387.

للنقاش) لحقل التقصّي الذي يشتغل عليه النيّاس (او الأناس)، كان لنا ان نميّز بين «المستويات» التالية من المجموعة المجتمعية ـ الثقافية:

الحقل المفضل للتقصّي «الثقافوي»:	التقنيات والظاهرات الذوقيّة (من العاب وموسيقى ورقص) لغة
الحقل المفضّل لتقصي الأناس المجتمعي:	الهيئة المجتمعية، طريقة السكن، السكانيات... القرابة } التنظيم المجتمعي الاقتصاد } والحقوق السياسة }
الحقل المفضّل للتقصّي الثقافوي:	الدين والقيم.

ان هذه المستويات التي صففناها من أعلى الى اسفل بناءً على تدرّج صعوبة التحليل، تظهر لنا الحقول المفضّلة لدى الإناسة الثقافية قياساً على الإناسة المجتمعية.

يبقى ان نقول انه اذا كانت الأولى تبدو على هذا النحو متضادّة مع الثانية، فإن نظرة الإناسة الامريكية لا تتردّداحياناً في تجاوز هذا التضادّ، فتتبنى طموحات الإناسة وتطلعاتها، بمعناها الأعمّ والأشمل. ولا يسعنا هنا الا ان نشير الى ما كتبه أ.ل. كروبر قبل ليفي ـ ستروس بسنوات قليلة حول رسالة فرعه العلمي ومبتغاه: «ان دراسة الانسان هي الحدّ الوحيد للإناسة. فهي لا حدّ لها من حيث الزمان ولا من حيث المكان. اذ ان تقصّيها يمتدّ ليشتمل على العالم بأسره... واذا كانت قد اتجهت نحو

المجتمعات الغربية فإن ذلك لا يحول دون اهتمامها ايضاً بمجتمعاتنا. وبالتالي فإن الإناسة تدرس الانسان عبر جسده ومجتمعاته وانتاجه واساليب اتّصاله ولغاته وثقافاته. انها تسعى الى تبيان العلاقات القائمة بين هذه النشاطات على اختلافها وبين الثقافة الشاملة التي تندرج ضمنها هذه النشاطات. فإذا كانت تتوصل الى بلورة هذا التوليف العريض فهي انما تتوصل الى ذلك عن طريق مقولة الثقافة» (الإناسة اليوم(*)، صXIV - XIII).

ومن الواضح ان فهم المسألة على هذا النحو قريب جداً من فهم ليفي - ستروس لها!

النياسة والاجتماعيات

يتضّح لنا مضمون النياسة وأبعادها على نحو افضل اذا نحن حاولنا ان نحدّد موقع هذا الفرع المعرفي بالنسبة للاجتماعيات. والواقع ان التضادّ بين الاثنين كثيراً ما اعتُبر بمثابة المشكلة الزائفة، او، على حد قول ب. بورديو، بمثابة «التناقض الزائف»(أشياء تقال(**)، باريس، منشورات مينوي، 1987). كما ان ممثلي الإناسة المجتمعية الانكليزية يرفضون التمييز بين إناستهم والاجتماعيات، او يعتبرون، على الاقل، ان الاولى فرع من فروع الثانية. فقد كتب ل. مير يقول: «الاجتماعيات هي دراسة المجتمع، والإناسة المجتمعية فرع منها» (مدخل للإناسة المجتمعية(***)، اكسفورد، 1970، ص 1). كما ان م. موسّ، أحد مؤسسي النياسة الفرنسية وقريب

(*) A.L. Kroeber, Anthropology Today.

(**) P. Bourdieu, Choses dites.

(***) L. Mair, An Introduction to Social Anthropology.

دركهايم، يعتبر ان النياسة «جزء» من الاجتماعيات، وأنه ذلك الجزء الذي يهتمّ «بالأمم المسمّاة متوحشة» (مقالات في الاجتماعيات[*]، ص 40).

غير ان هناك باحثين آخرين يُلفتون، بالعكس، الى الفروقات بينهما، وخصوصاً الامريكيين عندما يشدّدون على أن النياسة تدرس الثقافات بمجملها وان الاجتماعيات تدرس المؤسسات المجتمعية ووسائط انخراط الفرد في المجتمع.

ولعلّ ايفانز ـ برتشارد كان أقرب الى الاكتمال في تحليله عندما قال انه يعتبر «الإناسة المجتمعية جزءاً من الدراسات الإجتماعية»، وأن هذين الفرعين المعرفيين يختلفان سواءً من حيث موضوع الدراسة أو من حيث المنهج على السواء. فالأناس يدرس المجتمعات البدائية بصورة مباشرة. انه يقيم بين الأهالي لأشهر وسنوات. في حين يشتغل الباحث الاجتماعي بصورة رئيسية على الوثائق والاحصائيات. الأناس يدرس المجتمعات بوصفها كيانات» (يدرس البيئة والاقتصاد والمؤسسات السياسية والقضائية والبنى العائلية والسساتيم القرابية والدين. . .) بينما يمتاز «عمل الباحث الاجتماعي بالتخصّص» اذ يتناول ظاهرات معزولة كالطلاق والجريمة. «والاجتماعيات تتقاطع بنقاط مشتركة عديدة مع الفلسفة المجتمعية والتخطيط المجتمعي» (الاناسة المجتمعية، ص 19، الترجمة العربية ص 18).

فلنعقد الآن توليفاً مقارناً موجزاً من شأنه ان يتيح لنا تعييناً افضل لموضوع النياسة (او لحقل تطبيقها) ولمنهجها على السواء.

(*) M. Mauss, Essais en Sociologie.

باستطاعة المرء ان يسلّم، كنقطة اولى، بأن النياسة هي دراسة الثقافات التي تُعتبر اجنبية بالنسبة لثقافة المُعايِن. فليڤي ـ ستروس يتحدث عن علم مجتمعي من زاوية المعايِن، بالنسبة للاجتماعيات، وعن علم مجتمعي من زاوية المُعايَن، بالنسبة للإناسة. اذ يتفق، مثلاً، ان يقوم باحث غربي بدراسة ثقافة اوقيانية او افريقية، كما قد يتفق ايضاً ان يقوم نيّاس فرنسي متأثر بالثقافة المدينية بدراسة العالم الفلاحي الاوروبي وتقاليده الشعبية، بل قد يقوم باحث افريقي ممن تلقوا إعدادهم في [مؤسسات] ثقافة مدينية غربية بدراسة العالم الريفي الافريقي بالذات.

فمن المهمّ والحالة هذه ان ينصبّ التقصّي على جماعة (او مجتمع) ذات ثقافة مختلفة وعقليات وممارسات مختلفة [عن ثقافة الباحث وعقليته وممارساته].

لكن هذا الاستيعاب للثقافات الاجنبية من شأنه ان يخصّ بالتركيز ـ وهذه هي النقطة الثانية ـ جماعات صغيرة او طوائف مطبوعة بطابع العلاقات الشخصية وغير المغفلة، ناهيك بالتجمعات الجغرافية او الثقافية المعزولة.

خلاصة القول ـ واستعادةً للمواصفات التي يعتمدها ليڤي ـ ستروس (العرق والتاريخ، ص 27) (الترجمة العربية، ص298) ـ يستطيع المرء ان يعيّن طبيعة البحث بناءً على متبدلَيْ المكان والزمان، كما ان بوسعه ايضاً ان يعيّنه بناءً على مدى اهمية الدور الذي تضطلع به الكتابة والآلة.

وربما كان هو الأمر الذي يتضّح من خلاله التمييز [بين النياسة والاجتماعيات] على افضل نحو. فالنياسة تنطوي على ادراك ثقافة اجنبية وفهمها. من هنا ضرورة استيعاب الجماعة من داخلها، وفهم سلوكاتها ومؤسساتها وقيمها التي ينبغي ايجاد معنى لها ودلالة.

هكذا يُفترض بالمقاربة البحثية ان تكون اقلّ وضعيّةً مما هو عليه في الاجتماعيات التي تقوم على قيم الباحث بالذات.

ولما كانت الكتابة والاحصائيات لا تحظى الا بهامش بسيط، فإن التقنيات المعتمدة لا بد ان تكون بالدرجة الاولى تقنيات نوعية، مع ما يرافق ذلك من دور اساسي يُناط بالمعاينة وبالتحقيق عن طريق المقابلة، وبكل تقنية تمكّن الباحث، على وجه العموم، من استخلاص التراث الشفهي بمجمله.

ثم ان البحث الذي يتناول مجتمعاً صغير الأبعاد، من شأنه ان يكون أشمل من ذاك الذي يقوم به الباحث الاجتماعي، اذ ينصرف الى دراسة الجوانب القطاعية من واقع معيّن.

ان هذا الحرص على تغليب الكلّ على الاجزاء (وجعل هذه الاجزاء تابعة للكلّ الذي تندرج ضمنه)، وهو ما يسميه النياسون أحياناً «الأسريّة» او «الجميعيّة» (holisme من holos اليونانية التي تعني الشيء بأسره)، فضلاً عن هذا التمسك بالمعاينة وبالتحقيق الشفهي، هما اللذان يشكّلان المبدأين الأساسيّين للمنهج النياسي.

لذا ربما كان صعيد المنهج وصعيد أبعاد حقل التقصّي هما الصعيدان اللذان يتيحان لنا ان نميّز على افضل نحو ممكن بين النياسة والاجتماعيات. (انظر النصّ المقتطف، ص 24).

«هنا نجد انفسنا حيال مسألتين. أولاهما تتعلّق بالبحث النياسي من حيث مجاله المضبوط: ما هو تعريف النياسة وما موقعها بالنسبة للاجتماعيات؟ وثانيتهما تتعلق بالصلات القائمة بين النياسة والعلوم المجتمعية: ما هي المواقع التي تحتلها مختلف فروع العلوم المذكورة. وما هي الروابط المتبادلة بينها، او ماذا يفترض بهذه الروابط ان تكون؟

لقد ولدت النياسة من تنوُّع الثقافات البشرية. وهذا امر بحد ذاته متضارب. اذ ان النياسة في مؤدّاها ومغزاها الأخير يُفترض بها ان تمثّل اليوم علم الوحدة البشرية (وهي وحدة لا سبيل الى تقديرها، بالطبع، الا انطلاقاً من جردة مسبقة بالمتنوعات). لقد نشأت النياسة علماً تابعاً وملحقاً بعد ان ولدت في زوايا الحجرات التي تُجمع فيها طرائفُ الاشياء ونوادرها ومجموعات منها. ثم اخذت تنوء تحت عبء غرائب الامور، مما جعلها تتمتّع، ولا تزال، بالكثير من الحظوة. وسرعان ما اعتُبرت بمثابة العلم بالآخر، بالأجنبي، بالمختلف. فانزلقت انزلاقاً طبيعيا نحو مظاهر الاختلاف الفاقعة: فصارت تهتمّ بالمستهجن والمستطرف من الأمور.

وظلت النياسة، طيلة القرن التاسع عشر، في وضع هامشي. فلم تُعتبر بمثابة العلم الذي يتابع موضوعاً قائماً بذاته بقدر ما اعتُبرت اداةً لتصنيف الجماعات البشرية(...). ومن الملاحظ ان هذا الوضع المنهجي، بالغاً ما بلغ من النقص، كان افضل من الوضع الذي تلاه، اذ انه لم يكن يجعل البحث مقتصراً على المجتمعات البدائية. خلافاً لذلك، استقرّ الفهم الكلاسيكي للنياسة ـ وهو لا يزال مستقراً حتى

اليوم ـ على جعلها تحليلاً للمجتمعات البدائية. لكن مقولة البدائية ما لبثت ان دخلت حيّز النسبية. فكان هناك من استعمل، في البداية، تسميات مجازية كان المقصود منها التستّر على واقع التطورية فكانت تسميات «المجتمعات الغابرة» او «المتأخرة» او «ما قبل الصناعية» تجري على كل لسان، لكنها لم تحقّق اي تقدّم على الصعيد المنهجي. غير ان الوضع اختلف اختلافاً واضحاً منذ ان سلّم البعض بأن البدائية مسألة عامة وجامعة وأن من الممكن رصدها في جميع المجتمعات وعند كل البشر: اذ اننا نجدها عند الفلاح الذي يعيش في قرية من قرى بروتانيا(*)، كما نجدها لدى العالم او لدى الفنان. نجدها في المجتمعات الهندية الأمريكية كما نجدها في اوروبا. فالعقل البدائي ـ أو «الفكر البرّي» ـ باعتباره مبدأ مرجعياً واسع الانتشار، إن هو الا منحى جامع وعام من مناحي الفكر.

من هذا المنظور، صار من الممكن ان تُفهم النياسة باعتبارها علم البدائية. لكن حقل عملياتها إنما يتّجه عندئذ، من الناحية العملية، باتجاه الاشتمال على جميع السلوكات والتصرفات التقليدية. هكذا يصل بنا الحديث الى التقاطع مع التمييز المسلّم به اليوم لدى الأكثرين ـ رغم نقص الحيثيّات التي يقوم عليها ـ ونعني التمييز بين النياسة والاجتماعيات.

ان معظم المؤلفين يتفقون على اعتبار الاجتماعيات علماً بالمجتمعات «الحديثة»، المتمدّنة والمصنّعة. كما يتفقون على اعتبار النياسة علماً بالمجتمعات الغابرة، علماً بأنهم متفقون

(*) Bretagne منطقة في فرنسا.

على ان هذه الأخيرة تشتمل على ما هو غابر في المجتمعات الغربية المعاصرة (مع اعتبار الفولكلور جزءاً من دراسة المجتمعات غير الصناعية هذه). ان هذا التمييز يتمتّع بقيمة إجرائية. وسنعمد هنا الى استخلاص بعض عناصره التكوينية، قبل ان نبيّن بأي معنى صير الى تجاوزه وكيف.

لقد ظلت النياسة مدة طويلة تهمل الأداة الإحصائية، خلافاً للاجتماعيات: فبدا والحالة هذه، ان النياسة قد خصّت نفسها بالاشتغال على النوعية وكان ذلك بالنسبة لها مدعاة للتفاخر. اما الاجتماعيات فهي وحدها التي كانت بتكمّم المعطيات وتعتمد الارقام الكبيرة. وكان هذا الفرق المنهجي تعبيراً عن الفرق القائم على صعيد الاحجام التي تصدّى لها كلٌ من العلمين: اذ ان النياسة كانت تحلّل جماعات ضئيلة العدد من الناحية السكانية [الديموغرافية] بينما كانت الاجتماعيات تتصدّى لتجمعات بشرية عظيمة الابعاد.

ان هذا البعد العلمي الذي يتصف به حقل البحث يظل الأمر الجوهري الذي لا يزال سارياً حتى اليوم. وهو يفسّر الفرق القائم بين توجُّه كلا الفرعين المعرفيّين فضلاً عن الفرق بين تقنياتهما. فالمجتمعات التي نستطيع تسميتها تقليدية، اي تلك التي تحبّذ اتّباع الاصول، هي في الواقع جماعات قليلة الحجم. اما المجتمعات التي كان لنا ان نسمّيها عقلانية، اي تلك التي تتطلّع، نظرياً، من حيث مُثُلها الثقافية، باتجاه التقدّم، باتجاه التنمية العقلية ـ حتى ولو كانت تصرفاتها العملية تنمّ عن حماقات وسخافات ـ فهي تشتمل في الواقع على تجمعات كبيرة الابعاد. وبعض الاستثناءات الملفتة للنظر، كالصين والهند مثلاً،ليست من هذا الطراز. اذ

ان هذه المجتمعات تتألف من تعايش عدد لا يحصى من الجماعات الصغيرة التي ربما كانت تخضع لنماذج ثقافية اساسية واحدة، لكن ذلك لا يحول دون شعورها بتميّز بعضها عن البعض الآخر، ولا دون وعي كلّ منها بأصالته وفرادته. ان المجموعة الاولى من المجتمعات تخضع لسلطان التراث والتقاليد، وكانت حتى الآن من نصيب النياسة، اما الثانية فتخضع لسلطان المنطق التعليلي وكانت من نصيب الاجتماعيات. وهذا، على ما نرى، هو الشرح الفعلي القائم بين هذين الفرعين المعرفيين، وإن كانت تغلّفه في كثير من الاحيان بعض المظاهر الخادعة، وعلى راسها تلك العادة الشائعة التي جعلت النياسة ودراسة المجتمعات الغابرة كلمتين مترادفتين».

(المصدر: جان بوارييه، النياسة العامة، ص 531 - 528).

موضوعات للتفكير

1) اذا كانت جميع الثقافات تصبح متساوية ما أن تعرب عن درجة معينة من التماسك، فكيف نفسر كون المجتمعات التي تنقرض هي دائماً مجتمعات بعينها، وأن البشرية تتجه نحو حضارة جامعة واحدة تطغى عليها دائماً قيم واحدة بالذات على حساب قيم أخرى؟

2) لقد عبّرت كل الثقافات، وبصورة اقرب الى الكمال احياناً مما هي الحال في الغرب، عن بعض الخصال او القيم التي لم يكن لها ان تنمو وتزدهر في الغرب الا على نحو ثانوي. هل يستطيع المرء إبراز بعض أوجه النجاح التي حققتها بعض الثقافات

في المجالات التقنيةاو السياسية او الفكرية او الخلقية والتي تُمكّن الثقافات المذكورة من الإعراب عن تفوّق واضح على ثقافتنا؟

3)هل نحن في زمن آخر البرّيّن ام في زمن آخر النيّاسين؟

4) ناقش: «لا جدوى من المضيّ في الدفاع عن أصالة الثقافات وفرادتها ضدّ هذه الثقافات بالذات» (ك. ليڤي - ستروس).

5) هل تقتصر النياسة على كونها علم الفروقات بين البشر. أم انها ايضاً علم أوجه الشبه بينهم؟

النياسة: وضعها الراهن ومشكلاتها

سواء نظرنا الى النياسة باعتبارها دراسة العالم البدائي، حسب الفهم التقليدي لها، او اعتبرناها نهجاً فكرياً يرمي الى تحليل طريقة اشتغال الجماعات ذات الاحجام الصغيرة، حسب الفهم الحالي لها، فإن بعض الاسئلة تظل مطروحة. ما هي غايات مثل هذا العلم، وما الجدوى منه حالياً، وما كانت جدواه في ما مضى؟ وهل نحن بالفعل إزاء علم؟ واذا كان علماً فما هي طبيعته. وكيف تتشابك مختلف حقول اختصاصه، وما هي المشكلات المعرفية (الابستمولوجية) التي يطرحها على نفسه؟

غايات النياسة ومقاصدها

النياسة، قبل كل شيء، هي النظرة التي نلقيها على الآخر. هي رغبتنا في معرفة تلك الشعوب المتفاوتة في بعدها عنا، والتي قد تكون قريبة منا في بعض الأحيان لكنها تبدو مختلفة عنّا كل الاختلاف. انها فضول ساذج، في مبتدإ امره، قوامه اكتشاف المجهول، وارتياد البلاد الغريبة، وتسلّق القمم البكر، وخوض البحار البعيدة. فضول يتخّذ المزيد من الطابع العلمي بمقدار ما

يقضي هذا البحث عن الآخر الى تفكّر وتأمّل في الطبيعة البشرية، في أوجه ائتلافها واختلافها، وفي أسباب ذلك وعِلَله.

ثم انها، في هذا العالم الذي تضيق أبعاده يوماً بعد يوم، رغبةٌ في الحفاظ على كل هذه المواريث الثقافية التي تسير نحو الزوال تحت وطأة الحضارة الواحدة التي تعمّ العالم. فهذه المجتمعات القديمة كلها، على حدّ قول إيڤانز ـ برتشارد، «تتحوّل بسرعة كبيرة بحيث تتوجّب علينا دراستها الآن قبل فوات الأوان. وهذه السساتيم المجتمعية الآخذة بالاضمحلال تشكّل منوّعات بنيوية فريدة تساعدنا دراستها كل المساعدة على فهم طبيعة المجتمع البشري فهماً أفضل. علماً ان عدد المجتمعات المدروسة أقلّ دلالة من مدى اتساع منوّعاتها» (الإناسة المجتمعية ص 17 - 16، الترجمة العربية ص 16).

لكن هذا المطمح العلمي يترافق، كما هي الحال في كثير من الأحيان، مع اهتمامات عملية ومشاغل تطبيقية. فمعرفة الآخر وعاداته ومعتقداته تعني أيضاً إمكانية التعامل معه. فهي بالتالي تعزّز حظوظ السياسة الرامية الى تكامل مجموعات بشرية مختلفة الثقافات. كما انها تساعد على التنامي المتّزن لمجتمعات تكاد تجرفها تيارات التغيّر المستشرس. كما انها تساعد أخيراً، ومن الناحية الانسانية والتربوية، على توفير شروط التفهم المتأني التي يتطلبها تبديل نظرتنا الى الآخر، وهي نظرة كثيراً ما تعتورها الأفكار المسبقة الموروثة غابراً عن غابر.

المعرفة العلمية بالمجتمعات الأخرى

ربما كانت هذه المعرفة رسالة النياسة الأولى. وهي على كل حال أقدم رسالاتها.

* **فنحن نجد هذه الرغبة بمعرفة تنوّع الأعراف وفهمها منذ أقدم الازمنة، عند اليونان ثم عند الرومان.** وبالأصل، لم يكن الاهتمام منصبّاً على اكتشاف الخصوصيات الثقافية أو على الشروع بإقامة اعتلاقات بين الثقافات والأنماط البشرية أو المنوعات المناخية، بقدر ما كان متّجهاً نحو استخلاص أفكار واعتبارات عامة عن الشعوب المجاورة، وعن تاريخها وبيئتها ومناخها. هكذا كان لهيرودوتُس (420 - 484 ق.م.)، وهو رجل تاريخ اكثر مما هو رجل ناسوت، ان يستفيض في تواريخه بوصف المجتمعين الفارسي والمصري. ونحن نجد عنده، كما عند معظم المؤلفين القدماء، ان الوصف الحيادي، ان لم يكن الموضوعي، يطغى على اطلاق الأحكام او على توجيه الانتقادات. وقد يعمد هؤلاء المؤلفون أحياناً الى التشديد على أوجه الاختلاف، بل على غرائب العادات ومستهجنها، الأمر الذي لم يلبث ان أصبح اتجاهاً عاماً لدى كل روّاد النياسة. (انظر النص المقتطف، ص 37). كما اتفق لهم ان اطلقوا احكاماً قيمية، كما فعل الجغرافي اليوناني سترابون (أوائل العصر المسيحي) الذي رأى ان عادات الجرمانيين وتقاليدهم أشدّ وحشية من عادات السلتيين وتقاليدهم. وأعرب عن تعجبه حين وجد أن نساء السنبريّن، وهم قوم جرمانيون، يتصفن بغلاظة الطباع وشدة البأس في القتال (جغرافية سترابون، الكتاب الثاني).

ويتّفق احياناً ان يكون هذا الحكم، بالعكس، ايجابياً ومرحّباً بتلك العادات الأجنبية. وذلك من قبيل موقف تاسيتوس (حوالى 55 - حوالى 120) من بلاد الجرمان اياها (انظر النص المقتطف، ص 37)، حيث يبدو انه كان نيّاساً اكثر من الآخرين من خلال وصفه التفصيلي للتنظيم المجتمعي والسياسي لدى شعب تلك البلاد،

ولعمليات العرافة التي يقومون بها، ولدور المرأة ووضعها عندهم.

هكذا كانت تتبلور منذ العصور القديمة مواقف فكرية وايديولوجية ما زلنا نجدها حتى اليوم تجاه هذه الانماط من المجتمعات:

- فهي إما مجتمعات ذات عادات مستهجنة، غريبة، فيصار عندئذ الى التشديد على الفروقات الجذرية القائمة بينها وبين ثقافة المُعايِن، او، بالعكس، مجتمعات لا تُعتبر فروقاتها الا ثانوية وتُعرب عن نفس الميول التي تتصف بها طبيعة بشرية مماثلة لها.

- وهي إما مجتمعات يُستهان بقيمتها، فيُطلقُ عليها نعوت مثل «بدائية»، «وحشية»، «بربرية»، او بالعكس، مجتمعات يُعاد اليها الاعتبار من خلال ذلك «الافتتان بالأجنبي»، على حدّ قول لابلانتين، افتتاناً «يستتبعه تعب الضمير حيال الذات ومجتمعها» (مفاتيح لفهم الإناسة، ص 35-36).

هذا، وقد وعت العصور القديمة هذا المفهوم الذي يُعتبر من المفاهيم الرئيسية في النياسة، وهو نسبية الثقافات، وهو مفهوم يعتبر ان لا معنى لأية ثقافة من الثقافات ولا قيمة لها الا ضمن سياقها الخاص. وقد ترافق هذا الوعي مع ادراك تنوُّع المؤسسات والمعتقدات وتغيُّرها بتغيّر الأمكنة والأزمنة، مما يعني ضمناً ان المجتمعات ليست محكومة «بقوانين عامة ثابتة» بل «باصطلاحات مخصوصة، تتبدّل من مجتمع الى آخر، ومن عصر الى عصر» (ب - ج. سيمون، تاريخ الاجتماعيات، ص 60 - 59).

* عبر هذا التطرّق الى غيرية الآخر، وعبر هذه العلاقة بين «النحن والآخرين»، عمدت القرون الوسطى وعصر النهضة الى

استبدال مقولة «نحن والبرابرة» التي كانت مرعيّة في العصور القديمة بمقولة «نحن والمشركون» التي سرت في عصر الرحلات البعيدة والارساليات الدينية الأولى. فطرحت اسئلة من نوع: هل ينتمي هؤلاء البشر الذين يُكتشفون في البلاد البعيدة الى البشرية. وهل لديهم روح؟ أم انهم ينتمون الى بشرية منحطّة بعيدة كل البعد عن مهبط الوحي والمسيحية؟

والقرون الوسطى، باستثناء الحملات الصليبية، قلّما اتصفت بالذهنية التوسعية، فكان جلّ همّها ينصبّ على آسيا، مع رحلات ماركو بولو (1254-1324).

* كان ينبغي انتظار عصر النهضة واكتشاف امريكا واستعمارها، حتى يُستعاد الاهتمام الشديد بالثقافات والشعوب البعيدة. فتكاثرت شهادات الرحالة والعسكريين والمبشّرين، وأخذت الأحكام، سواء كانت نقدية أم لا، تطغى على الوصف الموضوعي للشعوب ـ ناهيك بوصفها العلمي ـ سواء كانت هندية أمريكية أو غير ذلك. وحصلت في اسبانيا القرن السادس عشر مناظرات تتعلق بحق الاوروبيين في السيطرة على الشعوب الأخرى، وذلك باسم تفوقهم الخلقي عليها، فأبرزت المناظرات المذكورة عدداً من المواقف المتطرفة على نحو ما يُستخلص من تلك المناظرة المشهودة التي حصلت بين رجل الدين الدومينيكاني لاس كاساس والقاضي سيبولڤيرا (النصّ المقتطف، ص 37، ولا پلانتين، المرجع المذكور، ص (36 - 37). لكن مونتيني، في كتابه **مقالات** الذي صدر بين عامي 1591و1580 هو الذي دافع أيّما دفاع عن «البدائي»، وذلك باسم مذهب إنسي «يتّسع ليشتمل على أبعاد البشرية بأسرها» على حدّ قول ب.ج. سيمون، باسم مذهب إنسي إناسي حقيقي

«عياني، يولي اهتمامه لغنى الواقع وللتنوع الشديد الذي تتخذه اشكال الوضع البشري» (تاريخ الاجتماعيات، ص79).

واذا كان مونتيني اول من حارب التعصب القومي، اي تلك العادة القائمة على محاكمة الثقافات الأخرى بناءً على قيمنا الخاصة (النصّ المقتطف، ص 38)، فإنه كثيراً ما كان يعرب عن إعجابه ببعض الحضارات، كحضارة الإنكا، التي يمتدح تكنولوجيتها وطريقتها الفنية في استخدام الحجر، سواء في العمارة او في بناء الطرقات «كتلك الطريق التي نراها في البيرو، ابتداءً من مدينة كيتو وصولاً الى مدينة كوزكو». فهذه التكنولوجيا أرفع، في رأيه، من تكنولوجيا اليونان وروما ومصر (عربات السَّفَر، الكتاب الثالث، الفصل السادس).

* اما عقلانية القرن السابع عشر فقد اسفرت عن بعض التراجع في تقدير الثقافات البعيدة. فلم يكن قدوم بعض «أهالي» افريقيا او امريكا الى البلاط الملكي يُعتبر دالولاً على الاهتمام العلمي الفعلي بقدر ما كان من قبيل التسلّي بغرائب الأمور. على كلٍ، فقد كان بعض الفلاسفة مثل هوبس ولوك ينادون بضرورة «تحضير» تلك الشعوب التي كانت [في رأيهم] على حالة الطبيعة.

* لكن القرن الثامن عشر هو الذي لعب دوراً حاسماً في البحث عن تفسير علمي للاختلافات الثقافية. فهذا القرن كثيراً ما يعتبر بمثابة عصر الإشادة «بالمتوحش الطيب». والواقع ان فلاسفة كمونتيسكيو في كتابه رسائل فارسية، وديدرو في كتابه ملحق برحلة بوغنفيل، وفولتير في مقالة حول الأعراف، وخاصة روسو في مقالة حول أصل التفاوت، راحوا جميعاً، وإن بطرق مختلفة، يُعيدون الاعتبار لإنسان الطبيعة، ويجعلون المتوحش الطيب على نقيض مع

المتحضر السيىء. غير ان إعادة الاعتبار للعالم البدائي هذه لم تكن مبنيّة ـ خاصة عند روسو ـ على ماهيّة واحدة للانسان كما كانت الحال في السابق ـ كأن يتمتع «المتوحشون» بنفس الخصال التي نتمتع بهاـ بل كانت مبنيّة، بالعكس، على اختلافها الجذري عنّا. فلم تعد الغرابة البرّية موضوعاً للازدراء (انظر النص المقتطف، ص 37-38). كما ان بعض المبشرين، كالراهب اليسوعي لافيتو في وصفه لعادات الامريكيين البريّة (1724)، تراجعوا عن آرائهم السابقة واعترفوا بأن «للبرابرة ديناً».

ولم يقتصر القرن الثامن عشر على هذا التيار الفلسفي وحده. فقد ترافق التيار المذكور مع محاولات تفسيرية علمية كان لها ان تسفر عن ولادة تفكير إناسي حقيقي.

فكانت اولى تشعُّبات البحث هي تلك التي اختطتها الحتمية الطبيعية، وخاصةً منها تأثير المناخ على الانسان وعلى مزاجه. صحيح ان تفسير التنوّع البشري بالمناخ والوسط الطبيعي لم يكن امراً جديداً، اذ إنه كان موجوداً منذ العصور القديمة، لكنه اتخذ في القرن الثامن عشر تماسكاً واضحاً مع كتابات مونتيسكيو 1689-1755). ومن المعروف ان مونتيسكيو، في كتابه روح الشرائع (1748)، دراسة حول «التنوّع الشديد للشرائع والأعراف»، انما كان يضطلع بمهمّة النياس عندما كان من اوائل المفكرين الذي طرحوا فكرة نسبية المجتمعات، باعتبار ان «لكل امة اسباباً معينّة تملي عليها مبادئها الأساسية». غير ان هذه النظرة النسبية لم تعصمه عن التأثر بالأحكام الإثنيّة المسبقة. كأن يقول في الباب الرابع عشر من كتابه المذكور ان البشر يختلفون باختلاف المناخ، وان يعزو لطبيعة المناخ المذكور ما يجده بين البشر من تفاوت في الفضائل او في الشجاعة.

ثم كان الاتجاه التفسيري الثاني مع تنامي العلوم الحياوية والأبحاث في تاريخ الانسان الطبيعي. اذ لم يعد الانسان بمثابة ذلك الكائن الذي يتفرد دون الجنس الحيواني بوضع خاص، ولا ذلك المخلوق الذي أوجده الله وسوّاه. بل صار يندرج هو الآخر في عداد الكائنات الحيّة، ويتحدّد موقعه في آخر حلقات السلسلة الى جوار الرئيسات. فكان لينّيه (1707-1778) أبرز المنوّهين بالتقارب التشريحي بين الانسان والقرد، كما عمد بوفون هو الآخر(1707-1788) في كتابه **تاريخ الانسان الطبيعي** (1788) الى ادراج الكائن البشري ضمن سلسلة الكائنات الحيّة، وذلك في سياق سعيه الى تصنيف ما سمّاه «بالمنوّعات العرقية» على «صعيد المجتمعات البشرية». هنا أيضاً لم تكن الأحكام المسبقة غائبة كلياً، اذ ان بوفون كان يرى ان شعوب الشرق الأوسط «شأنها شأن اليونانيين وسائر شعوب اوروبا هي اجمل شعوب الأرض، واشدّها بياضاً، وأحسنها خِلقةً» (فصل حول «منوّعات الجنس البشري»).

هكذا يتضح لنا كيف ان الحركة العلمية الطبيعوية التي ازدهرت في اواخر القرن الثامن عشر قد أورثت التفسيرات العرقية المتعلقة بتنوّع البشر، وأدّت الى الفكرة القائلة بوجود علاقة وثيقة بين العرق والثقافة، وهي فكرة كثيراً ما نقع عليها في القرن الذي تلاه (انظر النصّ المقتطف، ص 37).

ان هذا العرض السريع ـ والضروري ـ للرؤية الإناسية لدى اولئك الرواد، اي اولئك الذين قاموا بما كان يسمّى في ما مضى «ما قبل تاريخ النياسة» او «ما قبل النياسة»، قد أتاح لنا ان نبيّن تلك الرسالة الأصلية بل العفوية بعض الشيء، التي حملتها الإناسة في مبتدإ امرها باعتبارها نظرة الى الآخر. لكن هذه النظرة كانت ترمي،

كما رأينا، الى المقارنة، وبالتالي الى تحسين فهم الذات، اذ ان على المرء، كما يقول روسّو في مقالته حول اصل التفاوت بين البشر، «ان ينظر الى ما حوله اذا شاء ان يدرس البشر. اما اذا شاء ان يدرس الانسان، فعليه ان يتمرّس بالنظر الى بعيد. فاكتشاف الخصائص يقتضي البدء بمعاينة الفروقات والاختلافات». فالنياسة، والحالة هذه، تتيح لنا ان نستعين بمعرفة الآخر على توجيه نظرة نقدية الى مجتمعنا الخاص، بل انها تمكّننا من تحسين فهمنا لماضي ثقافتنا الخاصة.

ما قبل تاريخ النياسة: تأملات في احوال الأجنبي البعيد

1. بحثاً عن العادات الغريبة والمستهجنة واسطورة «المتوحش الطيب».

هيرودوتُس: «لقد تبنّى المصريون الذين يعيشون في بلاد فريدة من حيث مناخها... عادات وتقاليد مخالفة لسائر البشر الآخرين. فالنساء عندهم هن اللواتي يذهبن الى السوق ويزاولن التجارة بالمفرّق. اما الرجال فيقبعون في البيوت ويزاولون الحياكة. [والشعوب] في البلدان الاخرى تدفع الحبكة المنسوجة، اثناء عملية الحياكة، باتجاه الاعلى. اما المصريون فيدفعونها باتجاه الاسفل. ورجالهم يحملون الاحمال على رؤوسهم بينما النساء يحملنها على اكتافهنّ.» (تاريخ هيرودوتُس، الكتاب الثاني، فقرة 35).

روسو: «ثم ان مخيّلته [الانسان البرّي] لا تزيّن له شيئاً، ولا فؤاده يتطلب منه شيئاً... اما نفسه التي لا يعكّر

صفوها شيء، فتنصرف الى مجرّدالإحساس بوجوده الحاضر دون اي تبصّر في احوال المستقبل مهما كان قريباً. وأما مشاريعه التي تضارع رؤياته من حيث محدودية الافق، فهي لا تكاد تتخطى حدود يومه... في هذه الحالة البدائية التي لا وجود فيها للبيوت الخاصة ولا للأكواخ الخاصة ولا لأية ملكية من اي نوع، كان المرء يسكن كيفما اتفق، وكثيراً ما تكون سكناه لليلة واحدة. اما اقتران الذكور والإناث فيتم بصورة مرتجلة حسب الصدف والمناسبات والرغبات.» (**مقالة حول اصل التفاوت بين البشر وما اذا كان يتمّ بموجب القانون الطبيعي**، القسم الأول، 1755)

ب. الاستهانة بالثقافات الاجنبية، باعتبارها «بريّة»

بلينوس القديم: «فإذا صدّقنا ما يقال عن الاطلنطيين، فإن السلوك البشري عندهم آخذ بالانحطاط. فالواقع انهم لا يتخذون اسماءً يتنادون بها. وهم يراقبون طلوع الشمس ومغيبها بحذر شديد، وفي رايهم انها شؤم عليهم وعلى حقولهم... اما الغارامنطيون الذين لا زواج لديهم فيتنقلون بين امرأة واخرى.» (**افريقيا الشمالية**، الكتاب الخامس.)

سيبولفيدا (حقوقي من القرن السادس عشر): «ان الذين يمتازون عن الآخرين بفطنتهم وعقلهم هم، بحكم الطبيعة، اصحاب السؤدد حتى ولو لم يتفوقوا من حيث القوة الجسدية. اما الخاملون وذوو الأذهان البليدة فهم بحكم الطبيعة عبيد ارقّاء، حتى ولو كانوا يتمتّعون بالقوى الجسدية التي تمكّنهم من القيام بكل الاعباء اللازمة. وكونهم عبيد أرقّاء أمر منصف ومفيد نصّت عليه الشريعة الالهية نفسها. وهذا شأن الامم البربرية وغير البشرية التي تفتقد للحياة المدنية

وللعادات المسالمة.» (عند ف. لابلانتين، مفاتيح لفهم الإناسة، ص 37).

مونتسكيو: «ان معظم الشعوب التي تعيش على سواحل افريقيا شعوب وحشية وبربرية. وذلك ناجم في جزء كبير منه، على ما أرى، من ان هناك بلداناً تكاد تكون غير مأهولة بالبشر تفصل بين بلدان صغيرة تصلح لان تكون مأهولة. والشعوب المذكورة تفتقد للصناعة ولا اثر لديها للفنون». (روح الشرائع، القسم الرابع، الكتاب الواحد والعشرون، الفصل الثاني، 1748).

ج. تقدير الثقافات الاجنبية.

تاسيتوس: «وشروط الزواج في هذه البلاد صارمة متشددة. وليس في عادات اهلها ما يستحق الثناء والمديح اكثر من هذه العادة. والواقع انهم يكادون ينفردون دون سائر الشعوب البربرية بأنهم يكتفون بامرأة واحدة، باستثناء عدد ضئيل جداً منهم يتخذون عدة نساء، وذلك لا بدافع الفحش والتهتك. بل لأن اسراً عديدة تطمح الى مصاهرتهم بحكم انتمائهم الى علية القوم...» (بلاد الجرمان).

تيفْيه: «وهم لا يترددون في استجابة طلبك والقيام على خدمتك، ولو لقاء اجر زهيد. أعني باعتبارك من الاجانب. اذ ينبغي ارضاءهم بشيء ما. فاذا عزمت على السفر شيّعوك مسافة 50 فرسخاً او 60 معربين ما امكنهم عن امارات الحفاوة والوفاء، عبر تلك المضائق والمسالك الخطيرة التي ينبغي اجتيازها. وانا أجدهم مدعاة للثقة أكثر من الاتراك والمغاربة والعرب... هذا ولم اجد تحت قبة السماء شعباً اشدّ تحرراً منهم...» (بصدد الكلام عن قبائل التوبي غواراني

الساحلية، قوب ريو دي جانيرو. الكوسموغرافيا العالمية، الجزء الثاني، 1575، عند س. لوسانييه، **الفرنسيون في امريكا خلال النصف الثاني من القرن السادس عشر**، باريس، بوف، 1953).

لاس كاساس: «اما الذين يعتقدون ان الهنود قوم برابرة فإننا نقول لهم ان هؤلاء القوم يملكون قرى ودساكر ومدناً وملوكاً وامراء ونظاماً سياسياً، ربما كان، في بعض ممالكهم، افضل من نظامنا... ان هذه الشعوب تتساوى في الرقيّ مع كثير من أمم العالم الراقية والمدركة، ان لم تكن اشدّ رقيّاً منها، لكنها في اي حال ليست اقل رقيّاً من اي منها...» (رسالة حول القضاء على بلاد الهنود، 1522، عند ف. لابلانتين، المرجع المذكور، ص 36).

مونتيني: «والحال ان ما سمعته عن هؤلاء القوم [شعب اكلة لحوم البشر] لا يوحي اليّ بشيء من الوحشية ولا من البربرية، سوى ان كلاً منا يطلق صفة البربرية على ما هو غير مألوف لديه. اذ يبدو اننا لا نرى غرّة الحقيقة وعين العقل الا من خلال الآراء والاعراف المرعيّة في البلدان التي نعيش فيها.» (مقالات، الفصل الواحد والثلاثون: «حول اكلة لحوم البشر».)

معرفة الذات عبر معرفة الآخر

يساعدنا النصّان التاليان على تحسين فهمنا لكيفية الانتقال من معرفة الآخر الى معرفة الذات ومعرفة الانسان بشكل عام:

- يرى ليفي - ستروس أن الإناسة «ترمي، من خلال وصفها لعدد من المجتمعات البعيدة والغريبة، إلى ادراك وجهة نظر الأهلي

نفسه»، ثم تعمد الى توسيع «إطار موضوعها حتى يشتمل على مجتمع المعاين (بكسر الياء)، لكنها تحاول في هذه الحال ان تستخلص سستاماً مرجعياً مبنيّاً على الخبرة الناسوتية شرط ان يكون مستقلاً عن المعاين [بالكسر] وعن موضوعه معاً» (الإناسة البنيانية، ص 397، الترجمة العربية، ص 384).

- ويرى كلوكهوهن: «ان دراسة البدائيين تساعدنا على تحسين فهمنا لأنفسنا. فنحن لا نكون عادةً واعين لتلك العدسة الشديدة الخصوصية التي نرى الحياة من خلالها. وكما ان وضع السمكة في الماء لا يسهّل عليها امر اكتشاف وجوده، فإن المرء لا يسعه ان يتوقّع من باحثين لم يتخطوا يوماً نطاق مجتمعهم الخاص ان يفهموا ويدركوا عادات وتقاليد صارت [بحكم غوصهم فيها] من صلب تفكيرهم بالذات. **ان الإناسة تضع الإنسان حيال مرآة واسعة الأبعاد تجعله ينظر الى ذاته بكل ابعادها ومتنوّعاتها**» (على سبيل التأهيل للإناسة، خط التشديد في النص الأصلي، ص 17).

ان هذين النصيّن يُعربان عن الحاجة الى هذه «البرمة النياسية» من اجل تحسين فهمنا لمجتمعنا الخاص.

والواقع ان ذلك كثيراً ما يتمّ على افضل نحو عن طريق دراسة اصول مؤسساتنا وكيفية نشأتها. كأن نتساءل مثلاً عن الأسباب التي ادّت الى ترجيح قواعد الحق الأبوي في مجتمعاتنا، في حين ان هناك شعوباً كانت تخضع في ما مضى للقواعد النَسَبيّة التي تجري عبر النساء. او ان نتساءل عن الأسباب التي تفسّر نفور البشر قاطبة من الرهاق. أو ان نبحث عن اصول عدم المساواة بين الرجال والنساء.

كما كان للبحث النياسي ان يساعدنا على استخلاص العبر من معرفة المجتمعات الأخرى لتوظيفها في تحسين مؤسساتنا. ان قادة الحركات المجتمعية التي شهدتها الستينات في بلدان الغرب، سعوا إبّان نضالهم ضد اللامساواة المجتمعية وضد استتباع الاقليات، الى استلهام نماذج «الديمقراطية الاجماعية» من خلال المعرفة التي أشاعها النياسون المختصون بالشعوب الافريقية والهندية الامريكية. كما ان الأناسة الامريكية المعروفة مارغريت ميد هي التي سعت، بحكم كونها مناضلة نسائية صنديدة وعبر دراستها للشعوب الميلانيزية، الى اقامة البرهان على ان سيطرة الذكور ليست امراً طبيعياً بقدر ما هي نتاج من نواتج الثقافة الغربية، اذ تبيّن ان عدداً من الشعوب المذكورة تنيط بالمرأة دوراً راجحاً على دور الرجل، خلافاً لما هي الحال في الغرب.

النياسة بوصفها مساعداً للعلوم المجتمعية الأخرى

تستأثر بانتباهنا هنا نقاط ثلاث:

1 ـ لقد كانت النياسة من حيث هي معرفة بالمجتمعات المختلفة أداةَ نقدٍ وشحذ للمفاهيم، من اجتماعية أو غيرها. أحد أبرز الأمثلة على ذلك هو المثل الذي تشهد عليه كلمة «سياسة». ففي أواسط القرن التاسع عشر كانت القواميس تُعرّف هذه الكلمة بأنها: «العلم الذي يصار بمقتضاه الى حكم الدول». بعد ذلك بقرن من الزمن اصبح هذا العلم عبارة عن «فن الحكم وممارسته في المجتمعات البشرية» (قاموس روبير، 1962). والواقع ان أولي الشأن لاحظوا، في هذه الأثناء، ان السياسة لم تكن علماً بالمعنى الحقيقي، وأنها تُمارَس في جميع أنماط التنظيم المجتمعي، وذلك

بعد ان كشفت النياسة عن وجود مجتمعات تفتقد للبنى الدولية ويُمارس الحكم فيها بوسائط أخرى غير تلك المعتمدة في الغرب.

2 ـ كما بيّنت النياسة ايضاً انها أداةٌ منهجية مميّزة من أدوات التفسير الاجتماعي. والواقع ان كل باحث اجتماعي إنما يطرح عدداً من الفرضيات حول طبيعة الاجتماع وحول وظيفة المؤسسات. بيد ان الشأن المذكور يتّصف بتعقيد رفيع جداً في المجتمعات الحديثة. لذا يستطيع الأنّاس، على حدّ قول كلوكهوهن، «ان يعمد أثناء اشتغاله على سياق بسيط الى عزل بعض العوامل التي تُستعاد دراستها في ما بعد بصورة أجدى ضمن وضع أعقد من الأول. ذلك ان من الأيسر على الباحث ان يحدّد المشكلات وأن يكتشف التقنيات المناسبة لحلّها ضمن الإطار الأضيق الذي يحكم المجتمعات التي ما زالت تحافظ على تجانسها وعلى موقعها الهامشي من الحضارة». (تأهيل لدراسة الإناسة، ص 21).

والواقع ان العوامل الجوهرية والعلاقات القائمة بين هذه العوامل، ضمن الجماعات الصغيرة الحجم، هي أيسر رصداً وكشفاً. كما ان من الممكن استخدامها بعد ذلك في مسائل النظر الإجتماعي.

3 ـ ثم ان النياسة ومعرفة المجتمعات المختلفة هما، كما اسلفنا، أنجع علاج للتعصب القومي وأفضل وسيلة لتعديل نظرتنا الى ذواتنا. كان مونتيني يقول عن العالم الواسع انه «المرآة التي ينبغي ان ننظر عبرها لأنفسنا من اجل معرفتها على وجه افضل». والواقع ان المعرفة النياسية لا تقتصر على إفهامنا بأن عاداتنا ومعتقداتنا ليست هي العادات والمعتقدات الوحيدة التي يمكن اعتمادها ـ فهي ليست بالتالي ذات قيمة مطلقة وجامعة ـ بل ان

المعرفة المذكورة تساعدنا على اطلاق حكم نقدي حيال ثقافتنا الخاصة عن طريق مقارنتها بالثقافات الأخرى.

كما ان بوسع المعرفة النياسية ان تساعد المؤرخ على تجنُّب ما يمكن تسميته «بالتعصب الزمني»(*)، اذا جاز ان نستعمل هذه التسمية بالمقارنة مع التعصب القومي. ونعني بالتعصب المذكور تلك العادة التي يدرج عليها البعض حين يعتمدون قيمهم الخاصة (قيم زمانهم الذي يعيشون فيه) معياراً لاطلاق الأحكام على وقائع مجتمع ماضٍ مسكونٍ بمعتقداتٍ وأفكارٍ مختلفةٍ عن معتقداتهم وأفكارهم. وربما كان افضل ما نستشهد به في هذا الصدد تلك الإدانة التي عبّر عنها انجلز حين قال: «ان المرء لا يجد مشقّة تذكر في اعلان الحرب (. . .) على الرق والعبودية وما شابههما، أو أن يصب جام غضبه على مثل تلك الأعمال الشائنة من علياء قيمه الاخلاقية. غير انه في هذه الحال لا يعبّر، للأسف، الا عما هو معروف لدى الجميع، اي عن ان المؤسسات القديمة لم تعد تتناسب مع ظروفنا الراهنة ولا مع المشاعر التي تحكم هذه الظروف في دواخلنا» (دور العنف في التاريخ، اديسيون سوسيال، 1962، ص 32-33).

النياسة والتطبيق العملي

ان معرفة العادات التي تتّبعها الجماعات الأجنبية هي في النهاية وسيلة لترقُّب سلوكاتها المقبلة، ومن ثمّ للحكم على طبيعة العلاقات التي يُفترض إنشاؤها داخل مجتمع تعددي في طريقه الى الانصهار. لقد ولدت الإناسة الأمريكية، الى حدّ ما، من ضرورة

(*) «Chronocentrisme».

العمل على تعايش - ان لم يكن انصهار - الطوائف الهندية الاميركية، من جهة، والسوداء، من جهة ثانية، ضمن كلٍّ متعدّد الثقافات كان آخذاً بالتكوُّن آنذاك. كما ان الإدارة الاستعمارية غير المباشرة (إندايركت رول) التي كانت تنادي لدى البريطانيين باعتماد نوع من الاحترام تجاه عادات الشعوب المسودة، كانت تقتضي هي الأخرى معرفة معمّقة بأحوال هذه الشعوب، بغية ضبط شؤونها وتسييرها، وهو تسيير كان، في السستام الانكليزي، اقرب الى اعتماد الحكم الذاتي مما هو عليه في السستام الفرنسي. وبالتالي فقد كانت النياسة في مبتدإ أمرها مساعداً نافعاً للعمليات الاستعمارية والإدارية، قبل ان تتجه الى القيام بأبحاث أشدّ استقلاليّةً حول دراسة الشعوب بحد ذاتها ولذاتها. وهي ابحاث كان لها ان تساهم عندئذ - على العكس - في إبراز القيمة التي تتمتّع بها ثقافات تلك الشعوب، وتنتزعها من دائرة الازدراء التي كانت قد أُطبقت حولها من جرّاء ذلك الاتجاه العام الذي كان يبرّر سيطرته عليها عن طريق القول بتفوقه الثقافي.

كما استُعين بالنياسة ايضاً على حل بعض النزاعات ذات الطابع الإداري، وذات الطابع العقاري. فالمعرفة بالقواعد الإرثيّة المعتمدة في الجبوب العائلية للرؤساء الشرعيّين، أو القواعد المتّبعة في توزيع الأراضي - وهي قواعد مرتبطة بالبنى القرابيّة - قد ساعدت ولا تزال تساعد حتى اليوم، على حلّ مشكلات ناجمة عن تعقيد التنظيم التقليدي لبعض الجماعات.

الى ذلك، وجد هذا الفرع المعرفي حقولاً جديدة للرصد والاستقصاء، وموضوعات للبحث تقع في إطار العمليات الراهنة التي يشهدها نموّ بلدان العالم الثالث. فالنيّاس الذي سبق له ان

درس ثقافة مجتمع معيّن وكيفية تنظيمه يظل أقدر من غيره على تشخيص ردود الأفعال الممكنة التي قد يتّخذها المجتمع المذكور حيال خطة تنموية معيّنة (استحداث زراعات جديدة، هجرات زراعية الى أراضٍ غير مستَغلّة كما يجب. . .). فقد تبيّن مثلاً ان زراعة الرزّ في الأغواط على طريقة التعويم بالماء لم تنجح كما يجب لدى بعض الأقوام الأفريقية، نظراً لأن الأقوام المذكورة تحظّر على الرجال تعاطي مثل هذه الأعمال التي تقضي الأعراف الدينية بتكريسها للنساء بالدرجة الأولى. ثم ان النيّاس بوسعه ان يؤمن استكمال العملية، وأن يكتشف بين القوم المعنيّين ما هي العوامل الملائمة او غير الملائمة للتكيّف التدريجي مع شروط العمل الجديدة والتي تؤثر على التوجيهات التقنية لصاحب المشروع. وذلك حتى يتمكّن في غضون مدة زمنية معينة من تقييم النتائج ومقارنتها مع التقديرات التي كان المشروع يرتقبها. وما يصحّ على الزراعة يصحّ كذلك على جوانب كثيرة من الحياة الاقتصادية والمجتمعية، كالصحة والوقاية والتربية والاقتصاد وتنمية الحرف والتجارة. وقد شهدت الولايات المتحدة بوجه خاص، كما أخذت اوروبا تشهد بصورة تدريجية، نشأة اختصاصٍ جديد يسمّى «بالإناسة الصناعية»، وهو اختصاص يعتمد المناهج الناسوتية (الاثنوغرافية) لدراسة عالم العمل، والعلاقات البشرية، والدوافع داخل المنشأة الواحدة.

مشكلات النياسة

المشكلة الأولى: هل هناك علم نياسي؟

ما هي درجة العلمية التي يسعنا ان نعزوها اليه؟ هل من

الممكن دراسة موضوع ـ الانسان ـ هو من طبيعة الذات الدارسة نفسها؟ سيتبيّن لنا ان المفاهيم المتعلقة بهذه المشكلة قد تطورت كثيراً عبر الزمن، ابتداءً من التأكيدات الوضعية التي شهدتها بداية القرن العشرين، وصولاً إلى ايامنا هذه. لقد أعرب باحثون اجتماعيون مثل اوغست كونت ودركهايم عن تمسكهم بالفكرة العلمية، اذ تحدث الأول عن «الفيزياء المجتمعية» وعن «الفلسفة الوضعية» التي يقوم «طابعها الأساسي على النظر في جميع الظاهرات بوصفها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة» (محاضرات في الفلسفة الوضعية، الدرس الاول)، وابتدع الثاني منهجاً علمياً لتتبُّع الوقائع والشؤون في «عالم مجتمعي» لا يزال مجهولاً من قبل الباحثين، «وقائع لا تخطر قوانينها على بال، بحيث لا يضارعها في ذلك الا وقائع الحياة قبل تكوّن الحياوة (البيولوجيا)» (قواعد المنهج الاجتماعي، مقدمة الطبعة الثانية).

ان تأثير الحياوة التي كانت على صلة وثيقة جداً بدراسة الانسان ـ باعتباره، كما رأينا، منوّعاً من منوّعات الاجناس الطبيعية ـ كان تأثيراً طاغياً على تلك الحقبة. فقد كانت الحياوة علماً مرجعياً بالنسبة للاجتماعيات والنياسة الناشئتين، خاصة في المدرسة الانكليزية التي أولت اعتباراً كبيراً للنموذج العضواني عند سبنسر. اذ لعب هذا الباحث دوراً كان له أكبر الأثر لا على الاجتماعيات وحسب، بل على الإناسة البريطانية ومؤسسها أ. ر. ردكليف ـ براون الذي كان يذهب الى ان المشكلات جميعاً تظل خاضعة للقانون الطبيعي، وان من الممكن «عبر تطبيق بعض المناهج المنطقية، اكتشاف عدد من القوانين العامة وإقامة البرهان على صحتها» (المناهج في الإناسة المجتمعية، القسم الأول، الفصل الأول). غير

ان طموح النياسة العلمي ما لبث بعد ذلك، وخاصة بعد الثلاثينات، ان أخذ بالاعتدال. اذ سرعان ما ادرك الباحثون ان العلوم المجتمعية، خلافاً للعلوم الطبيعية، لا يسعها ان تقوم باختبارات صارمة، ناهيك بعجزها عن تكرار هذه الاختبارات بعد فترة زمنية بنفس معطياتها السابقة، الأمر الذي يمكن القيام به في العلوم الدقيقة. كما ادرك الباحثون ايضاً ان إسباغ الطابع الموضوعي على واقع مجتمعي معيّن، او بناء موضوع البحث نفسه، أمران يختلفان الى حدّ بعيد باختلاف الذات الباحثة، اي باختلاف كل باحث من الباحثين، باعتبار ان الباحث هو الشخص المعاين وهو الشخص المعنيّ بموضوع دراسته بالذات، في آن معاً. وهذا هو السبب الذي جعل النياسة المعاصرة تتخلّى عن مسألة اكتشاف القوانين العامة. «فالأحكام التعميمية التي صيغت حتى الآن ما زالت غامضة وعلى قسط كبير من العمومية، بحيث انها لا يمكن ان تكون مفيدة بتاتاً (. . .). فهي في الواقع تتجه نحو التحوّل الى هيهيّات» كما قال ايڤانز ـ برتشارد في حدود الخمسينات، قبل ان يتابع فيقول «ان الإناسة المجتمعية تعالج المجتمعات باعتبارها سساتيم رمزية لا بوصفها سساتيم عضوية (. . .)، وانها تسعى الى بلورة بُنى لا الى استخلاص قوانين، وانها تبرهن على تماسك الظاهرات لا على وجود العلاقات الحتميّة بين النشاطات المجتمعية، وانها توضّح الأمور اكثر مما تعلّلها. .» (الإناسة المجتمعية، ص76 و 82).(*)

ويستطيع المرء ان يخلص بهذا الصدد الى ما خلص اليه ليڤي ـ ستروس حين قال: «لا يمكننا ان ندّعي ان بين العلوم المجتمعية والعلوم الدقيقة والطبيعية تكافؤاً حقيقياً. بل ان هذه الأخيرة علوم

(*) الترجمة العربية، ص71 و76.

في حين ان الأولى ليست علوماً.» (الإناسة البنيانية، الثاني، ص 341)(*).

المشكلة الثانية: نسبية ام جامعية؟

ان هذه المشكلة ترتبط بالمشكلة الأولى وتنمّ عن شيء من التناقض في النهج النياسي الذي ينادي بنسبية الثقافات وخصوصيتها، من جهة، بينما هو يطمح، من جهة اخرى، الى استخلاص ما هو جامع ومشترك بين الظاهرات الثقافية والمجتمعية. فإذا كان عليه ان يشدّد على التنوّع الثقافي عبر دراسة كل مجتمع من المجتمعات، فإن عليه ايضاً ان يسعى الى البحث عن تفسيرات عامة. وهذا ما دفع عدداً من الباحثين الى تخطّي هذا التناقض بأن قالوا بأنه اذا كانت النياسة ترمي الى دراسة التنوع الثقافي، فإنها تسعى ايضاً، خارج نطاق الفروقات، الى العثور على عدد من القواسم المشتركة او الثوابت الثقافية التي تمتاز بها الطبيعة البشرية.

يبقى ان بعض المدارس قد شدّد اكثر من غيره على النسبية الثقافية، وعلى ان كل مجتمع من المجتمعات هو مجتمع مخصوص ولا يمكن ردّه الى سواه، مستبعداً كل الأحكام التعميمية، كما هي الحال بالنسبة للإناسة الثقافية الامريكية. بينما ذهب البعض الآخر، بالعكس، الى البحث الدؤوب عن تفسير عام، انطلاقاً من بعض البنى او من بعض العوامل المجتمعية المشتركة بين كل المجتمعات. فالجامعيّة تؤول والحالة هذه الى محاولة تفسيرية انطلاقاً من عناصر (اسباب، ظاهرات ثقافية...) قليلة العدد ويصحّ

(*) الترجمة العربية، ص 266.

اعتمادها بالنسبة لكل المجتمعات، وهذا ما سنراه عندما نتحدث في ما بعد عن أهم التيارات الفكرية.

المشكلة الثالثة: حتمية البنى أم حرية الفرد؟

بمقدار ما تشدّد المدارس الفكرية على الجانب العلمي من النياسة، وعلى البحث عن قوانين او اتجاهات جامعة بين كل البشر الذين يعيشون في مجتمعات، فإن هذه المدارس تميل الى تبنّي الوجهة الحتميّة في الحياة المجتمعية. فيصبح سلوك الفرد مشروطاً عندئذٍ بقوانين المجتمع، اي انه لا يعود قادراً على التصرُّف بالحتمية المجتمعية. هكذا يرى باحث وضعي مثل ردكليف - براون، مؤسس الإناسة البريطانية، ان السلوك البشري «في نمط من أنماط العلاقة المجتمعية، يظل حتمياً وثابتاً. شأنه شأن العلاقة التي ولّدته، وذلك لمدة زمنيّة قد تظل مستمرّة طيلة أجيال عديدة». بينما ذهب أناسون آخرون، مثل مالينوفسكي، الى العكس، فبيّنوا ان من الممكن دائماً ان يراوغ المرء حيال القواعد المتّبعة، بل ذهبوا الى ان هناك نوعاً من الخروج على هذه القواعد، وأن هذا الخروج قد يجد تساهلاً حياله من قبل النظام القائم. كذلك الأمر بالنسبة لممثلي المدرسة الثقافية الأمريكية، رغم مناداة هذه المدرسة بالدور الإلزامي الذي يقوم به كل نموذج ثقافي.

اما الاتجاه الراهن في النياسة فهو يميل أكثر فأكثر نحو التشديد على أهمية التبدّلات الفردية واستقلالية التصرّف.

المشكلة الرابعة: هل تثبت المجتمعات نسبياً على وضع معين أم تخضع للدينامية؟

بما ان الموضوع الذي تتناوله النياسة بالدرجة الاولى هو

دراسة المجتمعات المسمّاة «تقليدية»، فقد ساد الاعتقاد طويلاً باستقرارية بنى هذه المجتمعات ومعتقداتها، اي، باختصار، بثبات الموضوع المذكور، وبأن من الممكن تحديده وتحليله عبر حركة تطوره البطيئة.

وكانت هذه حال المدافعين عن علميّة الإناسة، اذ نشأت عندهم رؤية متكاملة متضامنة ومنسجمة للمجتمعات التي درسوها، سواء كانوا وظيفويين انكليز او فرنسيين (ردكليف ـ براون، دركهايم).

اما الدينامية المجتمعية فقد شددت، بالعكس، على دراسة التغيرات والنزاعات، فلم تسعَ الى البحث عن مبادىء اشتغال المجتمع ككل بقدر ما سعت الى البحث في العناصر المتضادّة داخل المجتمع المذكور: من جماعات وافراد...

والواقع ان هذا الاتجاه نحو دراسة التغيرات كان قائماً منذ نشأة المدرستين الفكريتين الأوليين، التطورية والانتشارية، اذ ذهبت أولاهما الى دراسة التحولات التي تطرأ على المجتمعات عبر الزمان، وذهبت ثانيتهما الى دراسة هذه التحولات عبر المكان عن طريق انتشار الثقافات. لكننا نجد الاتجاه المذكور ايضاً في الابحاث الراهنة التي تقوم بها الإناسة البريطانية، بل الإناسة الفرنسية الى حدّ ما، وخاصة الماركسية منها، وذلك من خلال حرصها على إبراز اشكال التغير والنزاعات.

هكذا يصبح بوسعنا ان نلخّص في الجدول التالي أبرز هذه التضادات المذهبية، التي سنعود للكلام عنها في ما بعد:

1 ـ علم ـ الوضعية: الوظيفوية، سواء كانت فرنسية او انكليزية.	لا علم ـ الإناسة الثقافية الامريكية والإناسة المجتمعية البريطانية المعاصرة. ـ البنيوية (ليڤي ـ ستروس).
2 ـ جامعية ـ الوظيفوية الفرنسية والانكليزية. ـ البنيوية (ليڤي ـ ستروس).	نسبية ثقافية وخصوصيات. ـ الوظيفوية (مالينوفسكي). ـ الإناسة الثقافية. ـ الثقافة والسساتيم الدينية (م. غريول).
3 ـ حتمية ـ التطورية في القرن التاسع عشر. ـ الإناسة الماركسية. ـ الوظيفية الوضعية.	تبدلات فردية. ـ الوظيفوية (مالينوفسكي). ـ الإناسة الامريكية.
4 ـ ثبات واستقرار. ـ الوظيفوية الوضعية. ـ البنيوية (ليڤي ـ ستروس).	دينامية مجتمعية. ـ التطورية في القرن التاسع عشر. ـ الإناسة المعاصرة من بريطانية وفرنسية (ماركسية).

ان بوسعنا ان نجد المزيد من التضادّات الداخلية التي ينطوي عليها فرعنا المعرفي. كذلك التضّاد الذي سبق أن أتينا على ذكره والقائم بين المجتمع والثقافة، ولكن حسبنا الآن ان نشدد، لا على

مشكلة اخرى، وإنما على ميزة أخيرة من المزايا التي تنفرد بها النياسة، وهي ميزة سيكون لنا ان نتوقف عند مفاعيلها مليّاً اثناء دراستنا لمختلف التيارات الفكرية النياسية.

نياسة غير مستقلّة من الناحية العلمية

لم تنفصل النياسة عن الاجتماعيات الا بصعوبة، خاصة عند مؤسّسيْها الفرنسيَّيْن دركهايم وموسّ، وظلّت طوال تاريخها مضطرة الى الاستعانة بعلوم أخرى كثيرة، بحيث ان كل مدرسة من مدارسها الفكرية قد استلهمت نموذجاً علمياً متّبعاً في فرع معرفي معيّن، سواء كان هذا الفرع قريباً من النياسة او بعيداً عنها. هكذا تمايزت المدارس المذكورة عن طريق لجوء كل منها الى مساهمات علم معيّن بعد ان خصّته بالاهتمام وجعلت منه إما نموذجاً منهجياً وإمّا أداةَ تحقيقٍ واستقصاء. والواقع ان الفرع المعرفي الذي يُستعان به من قبل هذه المدارس، باعتباره علماً مرجعياً او علماً أداتياً، قد يصلح لغاية مزدوجة. فهو، مثلاً، علم مرجعي عند التطوريين الذين وجدوا في الحياوة نموذجاً تطورياً للأجناس الحيوانية صالحاً للتطبيق على المجتمعات البشرية. وهو علم مرجعي ايضاً في إناسة ردكليف ـ براون المجتمعية التي كانت تبحث في ذلك العلم نفسه عن المنهج الذي يُفترض بالإناسة ان تتّبعه، سواء من حيث الوصف التجريبي او التعليل الاستقرائي او تصنيف الأنماط والمقارنات. كذلك كان أمر الألسنيات بالنسبة لليڤي ـ ستروس، اذ بيّن ان دلالة الجملة الواحدة أو معناها متوقّف على بنية هذه الجملة وعلى تصويت كلماتها، وأن هذا المعنى يتحصّل من خلال بناء العلاقة بين ألفاظها مثلما هي الحال بالنسبة للمساتيم القرابية في الإناسة.

وقد يكون العلم علماً أداتياً عندما يستخدم النيّاس في بحثه تقنيات فرع معرفي آخر. فقد كان اللجوء الى التاريخ او عدم اللجوء اليه واحدة من النقاط التي دار حولها اختلاف شديد بين النيّاسين. هل ينبغي لنا ان نكتفي بوصف مجتمع من المجتمعات في أوانه الراهن وحسب، ام ان بوسعنا ايضاً ان نعمد الى تقصّي ماضيه تقصّياً لا بدّ ان يتمّ - في غياب الوثائق المكتوبة - عن طريق التحقيق الشفهي الذي تتفاوت الثقة به الى هذا الحد او ذاك؟ اذا كانت الوظيفوية الارثوذكسية والمدرسة البنيوية الفرنسية قد أنكرتا كل أنواع اللجوء الى التاريخ، فإن معظم المدارس الأخرى قد تبنّت تقنيات التحقيق الشفهي التاريخي، الذي يطلق عليه ايضاً اسم «النياسة التاريخية»، اذ «كيف لنا ان نعلم حق العلم الظروف المجتمعية الراهنة لمجتمع معين دون ان ندري كيف صار هذا المجتمع الى ما هو عليه؟» (ج. بيتي، **الثقافات الأخرى**، لندن، راوتلدج اند كيجن بول، 1964). فالماضي غالباً ما يفسّر الحاضر. بالمقابل، يذهب ليفي - ستروس الى ان التاريخ لا يسعه ان يُستخدَم من جانب النيّاس الا بمقدار ما يساعده على «تنحية» كل «ما تدين به» الظاهرات المجتمعية «الى الأحداث». فهو، بتعبير آخر، يعتبر ان الزمان، شأنه شأن المكان، عامل ينبغي تخطيه وتجاوزه من أجل تحسين إظهارنا وإبرازنا لما هو ثابت عند البشر، رغم تقلّبات الأزمنة والأمكنة وعَرَضيتها (الإناسة البنيانية، «مدخل. التاريخ والنياسة».)(*)

هذا، وقد استؤنف السجال نفسه بصدد النفسانيات بعد ان ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بأبحاث الإناسة الثقافية من حيث سعيها الى

(*) الترجمة العربية، ص 11-39.

استخلاص أحكام حول أمزجة الجماعات وطباعها، ومن حيث اعتمادها في كثير من الأحيان للروائز النفسانية او لتفسير الأحلام بوصفهما تقنيتين صالحتين لإبراز معالم «الشخصية الثقافية». بالمقابل نجد ان الإناسة المجتمعية التي اعتمدت مبادىء الاجتماعيات الدركهايمية وخصّت باهتمامها دراسة التنظيمات المجتمعية وأشكال التضامن والولاء، قد أعرضت عن التفسير النفساني وعن المناهج النفسانية.

ان هذا الانفتاح باتجاه العلوم المجاورة، من حياوة وألسنيات واجتماعيات ونفسانيات وتاريخ بل وجغرافيا، يتضح ايضاً من خلال تنوُّع الاختصاصات نفسها في حقل النياسة تنوّعاً لا ينى يتعاظم. اذ أخذ الخبير العام يتنحّى مفسحاً المجال امام الاختصاصي الذي لم يعد معروفاً بخبرته المحكمة في قارة واحدة او ساحة ثقافية واحدة (افريقيا، آسيا، امريكا، اوقيانيا..) بل صار مشهوراً بتوجهاته الأطروحية نحو المزيد من التدقيق. هكذا أُضيفت بصورة تدريجية الى الفصول الكلاسيكية في الإناسة السياسية والاقتصادية والدينية وإناسة القرابة والتكنولوجيا، علوم «اعتراضية» مع نياسة النباتيات، ونياسة الحيوانيات، ونياسة الالسنيات، ونياسة الموسيقيات، ونياسة الطب العقلي، والإناسة الحقوقية، هذا اذا نحن لم نأت على ذكر الاختصاصات التكوينية للإناسة بمعناها الواسع، اي الإناسة الجسدية، وما قبل التاريخ، والنياسة ما قبل التاريخية.

ان ما سنقوم به في ما يلي من دراسة للتيارات الفكرية الكبرى في النياسة سيحاول ان «يشبك» من جديد بين الحقول الرئيسية لهذا الفرع المعرفي، اي بين التنظيمات المجتمعية (الإناسة السياسية، إناسة القرابة) والإناسة الدينية والاقتصادية، ساعياً في الوقت نفسه

الى تقديم العناصر اللازمة لإرساء ركائز المعرفة بكل اختصاص من هذه الاختصاصات.

موضوعات للتفكير

1. الإناسة والاستعمار. بماذا ساعدت النياسة العملية الاستعمارية، وبماذا عارضتها؟

2. ماذا قدمت النياسة للعلوم الإنسانية والمجتمعية الأخرى: من اجتماعيات وتاريخ ونفسانيات وفلسفة واقتصاد وعلوم سياسية وحقوق؟ يستطيع الطالب ان يخصّ بالاهتمام واحداً من هذه العلوم.

3. حلّل، انطلاقاً من خبرتك الشخصية، التي قد تكون مهنيّة، ما يمكن للمسعى النياسي ان يقدّمه من معطيات تساعد على تحسين فهمنا للبشر والمؤسسات.

4. اشرح هذه الفقرات المأخوذة عن ليڤي ـ ستروس:

«ان اول ما تطمح اليه الإناسة هو التوصل الى الموضوعية وتعليم مناهجها وفرض تذوّقها [...] والمسألة لا تقتصر هنا على موضوعية تتيح لمن يمارسها ان يقف موقف المتجرّد من معتقداته وميوله المحبّبة وافكاره المسبقة وحسب [...] ولا يقتصر على الترفّع عن مستوى القيم الخاصة بمجتمع الباحث المعاين او بالجماعة التي ينتمي اليها، بل يتعلّق ايضاً بمناهجه في التفكير، اي بالتوصل الى صياغة صالحة[...] بالنسبة لكل المعاينين الممكنين [...]

اما الطموح الثاني الذي تسعى الاناسة الى تحقيقه فهو الكلّية.

فهي ترى في الحياة المجتمعية سستاماً ترتبط جميع جوانبه ارتباطاً عضوياً في ما بينها [. . .] فضلاً عن انها تضع نصب عينيها ان تكتشف شكلاً مشتركاً بين مختلف تجلّيات الحياة المجتمعية [. . .].

اما الميزة الثالثة التي يمتاز بها البحث الإناسي فهي أصعب من الميزتين السابقتين [. . .] ان حقل الإناسة [. . .] يقوم على دراسة المجتمعات غير المتحضرة، التي تفتقد للكتابة، غير الآلية او ما قبل الآلية. لكن هذه المواصفات جميعاً إنما تخفي واقعاً ايجابياً: فهذه المجتمعات مبنيّة على علاقات شخصية، وعلى صلات عيانيّة بين أفراد، على درجة من الأهمية ارفع من المجتمعات الأخرى». (الإناسة البنيانية، الفصل السابع عشر: موقع الإناسة من العلوم المجتمعية والمشكلات التي تطرح عند تدريسها، ص 398 - 297)(*).

(*) الترجمة العربية، ص 367-403.

القسم الثاني

الروّاد والتطور

التطورية
واكتشاف الحياة المجتمعية «الغابرة»

بحثاً عن قوانين التقدّم

كان الفلاسفة يعتقدون، منذ القرن السابع عشر وخاصة في القرن الثامن عشر، ان البشرية تتطور باتجاه التقدّم الدائم. وان المجتمعات تنحو الى الانتقال من حالة البساطة النسبية في تنظيمها الى حالة أكثر فأكثر تعقيداً وتمايزاً. فاعتبر پاسكال في القسم الأول من كراريسه ان البشرية هي «بمثابة انسان واحد بالذات يبقى دائماً على قيد الوجود ويتعلم باستمرار». وطرح تورغو (1781 - 1727) نظرية حول مراحل النمو يتوالى بموجبها القناصون الرُحَّل اولاً، ثم مربّو المواشي، واخيراً المزارعون، وتمتاز هذه المراحل بمؤسسات ومعتقدات مختلفة. لكن هذا التدرّج يظل مفتقداً للتكافؤ، اذ ان «الذهن البشري ينطوي أينما كان على مبدإ التقدم ذاته [...]، غير ان الطبيعة وهبت بعض الأذهان قسطاً وفيراً من المواهب التي ضنّت بها على البعض الآخر. وإنما تتكفل الظروف بتنمية هذه المواهب او بتركها قابعة في غياهب الظلمة»، ومن هنا كان «غياب التكافؤ

في التقدّم بين الأمم» (**كتابات اقتصادية**، فصل حول «تقدّم الذهن البشري»).

ثم ما لبثت هذه الآراء ان استندت الى أعمال علماء الطبيعة، واولهم لامارك (1829 - 1744) الذي وصف أشكال التطور الحياوي (البيولوجي) وصيغه، وبيّن ان الوسط السائد يساهم في تغيير الكائنات الحية وتحويلها، اذ تتبدّل بنيتها الحِياوية عبر تكيُّفها مع الوسط المذكور. لكن داروين(1882 - 1809) هو الذي استكمل هذه النظريات التحولية بأن ذهب هو الآخر الى ان عملية التكيف هذه، وهي ضرورية للبقاء على قيد الحياة، تدفع الجنس الحيواني الواحد الى التطور باتجاه أشكال أعقد فأعقد. فقد رأى، في كتابه **أصل الأجناس بناءً على الانتقاء الطبيعي** (1859)، وانطلاقاً مما تبيّن له في جزر غالاباغوس، ان هناك امكانية لحصول طفرةٍ في الاجناس الحيوانية، فكان مخالفاً بذلك للنظرية التوارتية حول «الثبوتية» وحول «خلق الاجناس كلٌ على حدة». والواقع ان داروين كان قد اكتشف في الجزر المذكورة حيوانات حيّة شبيهة ببعض المتحجرات التي عُثر عليها في أمكنة اخرى. فاستخلص من ذلك فرضيته حول تغيُّر المنوعات الحيوانية مع الزمن، وهي فرضية ما لبث ان طبّقها على الانسان (**تحدّر الانسان**، 1871) الذي يخضع هو الآخر، برأيه، لنمط التطور نفسه تحت تأثير الانتقاء الطبيعي. اذ كان للانسان، في ظل هذه الشروط، ان يساق الى تنمية خصلتين من خصاله ضروريتين لبقائه على قيد الحياة، وهما لياقته البدنية وشيء من الحسّ الخلقي او ضرب من الغريزة المجتمعية. هكذا كان له ان يتمكنّ، لا من التكيف وحسب مع الأوساط الجديدة على نحوٍ افضل من غيره، بل كان له ايضاً ان ينقل الى ذريّته طاقات جينيّة أفضل.

ان هذه النظريات تفسّر نموّ الافكار العنصريّة في أواخر القرن التاسع عشر، كما تفسّر، في اقل تقدير، تعزيز الأفكار الإثنية المسبقة.

هذا، وفي موازاة الحياوة، جاءت أولى الاكتشافات ما قبل التاريخية لتعزّز المواقع التطورية. فتصنيف الحقبات الكبرى الذي ظهر عام 1820 الى عصر الحجر المشطوب (الحجري القديم) والمصقول (الحجري الجديد)، والى عصر البرونز والحديد، كان قد أوحى، في الواقع، بوضع ترسيمةٍ لتطور الحياة المادية وبانتقالٍ حتميّ من عصر الى آخر.

وبالتالي، فقد أثّرت هذه المفاهيم تأثيراً شديداً على العلوم المجتمعية، وخاصة على الباحثين الاجتماعيين، مثل الباحث الانكليزي سپنسر(1903 - 1820) الذي يُعتبر الأب المؤسس للاجتماعيات والإناسة البريطانيّتين. والواقع ان سپنسر كان قد طرح منذ العام 1852، اي قبل نشر كتاب **اصل الأجناس**، فكرة تطور المادة عبر انتقالها من مرحلة متجانسة الى مرحلة غير متجانسة. وبالتالي يصبح عامل التقدم عنده قائماً على التمايز والتفاضل، ويصحّ تطبيق هذا العامل على المؤسسات البشرية (فرضية في انواع النمو). كما ان سپنسر هو الذي كان من اوائل الذين استعملوا تعابير مثل «الجسم المجتمعي» و «أعضاء المجتمع»، بل انه هو الذي اعتمد كلمة «بنية»، التي جرى تبسيطها فيما بعد، للدلالة على تعقيد المجموعة الواحدة. وقد دفعته هذه الرؤية العضوانية للشأن المجتمعي الى مقارنة المجتمعات البشرية بالاجسام المتعضية التي يزداد تمايزها وتفاضلها بازدياد تعقيدها، وكبر حجمها، وكثرة العناصر المكونة لها، وشدّة تداخل هذه

العناصر وتوقُّف بعضها على بعض. هذا، ولم يكن لهذه الرؤية كبير الأثر على خلفاء سبنسر وحسب، بل انها أثرت ايضاً على اجتماعيات دركهايم.

المدرسة التطورية وروّاد الإناسة المجتمعية

نمت المدرسة التطورية التي كانت اول تيار فكري في تاريخ النياسة، في أواخر القرن التاسع عشر، بين عامي 1850 و 1910 تقريباً. وقد تمثلت هذه المدرسة على نحو خاص في الولايات المتحدة وبريطانيا الكبرى، لكنها تمثّلت ايضاً في المانيا وفرنسا، وإن بمقدار أقلّ.

كيف تعاطت هذه المدرسة مع العلم الذي عملت على إنشائه من حيث موضوعه ومنهجه؟

الموضوع. تطرح النياسة على نفسها دراسة مختلف الشعوب التي تعاقبت عبر الزمن والتي كانت حينذاك (أواسط القرن التاسع عشر) في مختلف انحاء العالم على درجات متفاوتة من الثقافة ومن تقدّم البشرية بشكل عام. فإنسان المجتمعات الغابرة المعاصر، على ما يقول الباحث التطوري، هو صورة عن اجدادنا القدماء وعن مجتمعهم الذي كنا قد شهدناه في ما مضى. وموضوع البحث الأساسي هو ان نفسّر تاريخياً مختلف المراحل التي مرّت بها البشرية، عبر اكتشاف «القوانين» التي أتاحت الانتقال من مرحلة الى اخرى. هكذا يتساءل احد باحثي ذلك العصر عن الشروط الطبيعية والتقنية والمجتمعية والفكرية الخ... التي حكمت تحوّل المؤسسات والظاهرات المجتمعية بحيث أدى تحوّلها هذا الى تغيّر المجتمع تغيراً كلياً في سياق هذه «السلسلة المشتركة» التي تُشكّلُ

كلُّ مرحلةٍ من مراحلها «حلقةً من الحلقات المتتالية» على حدّ قوله. كيف ظهرت هذه التغيرات، وما هي الصيغ التي اتخذتها في مختلف قطاعات حياة تلك المجتمعات، من تنظيمات مجتمعية بشكل عام، وأنظمة سياسية، وسساتيم قرابيّة، ومعتقدات دينية، الخ.؟ وأخيراً، كيف نشأت بعض المؤسسات بالذات، كمؤسسة الزواج أو مؤسسة الدولة؟

المنهج. اذا كانت المماثلة الحياوية، كما رأينا، هي الطاغية على الترسيمة التطورية، فإن التاريخ بوجه خاص هو ما يستعين به التطوري ويعتمد عليه. لكنه هنا تاريخ تخميني، اي افتراضي وحسب، بل تاريخ ملتبس، اذ انه لا يملك بالنسبة لهذا النمط من المجتمعات تلك المستندات التي يعتمدها تقليدياً، اي الوثائق المكتوبة التي تأتي لتؤكّد صحة واقع تاريخي ما او حدثٍ تاريخي ما. لذا نجد الباحث التطوري يفترض تحركات معينة لقوم معيّنين أدت الى ولادة هذا الشعب او ذاك، او نجده يتخيّل انماطاً من السلوك او من المعتقدات انطلاقاً من مؤشرات واهية، اذ كثيراً ما تكون المؤشرات المذكورة عبارة عن رواسب لبعض العادات والأعراف المعتبرة بمثابة الذخائر المتبقّية من مرحلة سابقة. هذي هي نقطة الضعف في المنهج التطوري، وهي أيضاً النقطة التي تركّزت عليها معظم الانتقادات.

ثم ان المقاربة التاريخية في الدراسة يفترض دراسة الظاهرات التي تحتّم الانتقال من مرحلة الى أخرى، بحيث تؤول هذه الحتمية التاريخية الى تفسير سببي، كأن نقول ان وجود هذا الاكتشاف او تلك المؤسسة أو تيك الظاهرة، لا بد ان يستتبع تغيّراً مجتمعياً معيّناً ان لم يكن تحوُلاً كليّاً للمجتمع. فنقول، مثلاً، ان الانتقال من

مرحلة القنص واللقاط الى مرحلة تربية المواشي، ناهيك بمرحلة الزراعة، قد أتاح إمكانية الاحتفاظ بفائض انتاجي او امكانية ازدياد عدد القطعان من الماشية، مما حتّم نشأة الفروقات والتمايزات المجتمعية التي أدت بدورها الى الإجحافات المجتمعية، اذ أخذ بعض الأفراد يتعاطون نشاطات أخرى، كالنشاط التجاري مثلاً، تعود عليهم بمردود اكبر. كما ان ظهور الفائض الانتاجي قد يؤدي كذلك الى وضع حدّ لسستام معين من السساتيم الزواجية، وهو المسمّى بسستام «التبادل الحصري»، اي ذاك الذي يقضي بأنّ الجماعة التي تتلقى امرأة على سبيل الزواج يُفترض بها عاجلاً او آجلاً ان تُعيد للجماعة التي اعطتها المرأة المذكورة امرأة اخرى بديلة عنها. والواقع ان الفائض الانتاجي قد يساعد على تكوين رأسمال معيّن، وهو رأسمال يتخذ شكل قطعان الماشية عند مربّي المواشي، فيستعمل رأسالمال المذكور لدفع مهر الزواج، فيكون بمثابة الموجودات العينية التي تعطى للجماعة التي أعطت احدى نسائها، وذلك عوضاً عن المرأة التي كان يفترض بهذه الجماعة ان تردّها في ما بعد للجماعة الأخرى.

لقد استُبدل هذا التفسير السببي، في ما بعد، بالتفسير الوظيفي، اي بالتفسير الذي يقوم على البحث عن علاقات بين العوامل دائمة الى هذا الحد او ذاك، لكنها حتمية الوجود.

وكثيراً ما آلت النظرة التطورية الى اعتقادٍ معين، كان موضع انتقادات كثيرة في ما بعد، هو الاعتقاد بوجود مسيرة خطّية واحدة للمجتمعات عبر الزمن، وبأن كل مجتمع لا بد له من الانتقال من مرحلة الى أخرى، دون أن يكون بوسعها مواجهة شكل آخر من اشكال التطور، رغم ان بعض باحثيها كان اقل تمسكاً «بوحدانية

الخط» من البعض الاخر. كما ظهرت في صفوفها اختلافات في وجهات النظر حول طبيعة هذا التطور، فرأى البعض انه كان تطوراً بطيئاً ومتدرجاً، بينما رأى البعض الآخر انه لم يكن تطوراً مطّرداً على الدوام، وأن هناك احتمالاً بأن يكون التقدّم قد تمّ بوتائر مختلفة.

لقد عكف ابرز مؤلفي المدرسة التطورية على معالجة مسائل بعينها. واذا كانت النياسة قد أخذت ترتدي بالفعل طابعاً علمياً فذلك يعود الى المعالجة المذكورة، رغم ان الفرضيات التطورية كانت تفتقد للدقة. كان الجميع راغبين بالاحاطة بمجمل الثقافات التي عرفتها البشرية، وسعوا بشكل خاص الى مقارنة هذه الثقافات في ما بينها، واضعين نصب اعينهم مرجعاً أخيراً هو المجتمع الغربي الذي اعتبروه قمة التطور لأنه كان يشتمل على ارفع الأشكال التي بلغتها مختلف المؤسسات، من سياسية وعائلية ودينية. وبالتالي فقد كان المنهج المقارن مُتبعاً الى حد كبير في المدرسة التطورية.

اقدم هؤلاء التطوريين البارزين هو الحقوقي السويسري باشوفن (1815 - 1887) الذي اعتمد، شأنه شأن امثاله في ذلك العصر، على أخبار المجتمعات المعروفة، اي مجتمعات العالم القديم أو الشرقي، نظراً لغياب المعرفة الكافية بالمجتمعات التي لا تعرف الكتابة والتي دُرست بعد ذلك. لقد تطرّق باشوفن الى السساتيم القرابية، وهي على رأس المسائل التي عالجها التطوريون، فكشف عن وجود مجتمعات يجري النسب فيها عبر النساء ـ وهي المجتمعات التي اطلق عليها النيّاسون اسم «المجتمعات الأميّة النسب» ـ واعتبر ان المجتمعات صارت «أبيّة النسب» بعد ان كانت اميّة النسب. (انظر الفصل الرابع). اما ج.ف. ماكلينان (- 1881

1827) فقد كان هو الآخر متفقّهاً في الأبحاث حول القرابة. فدرس بشكل خاص اشكال الزواج القديمة، وكان اول من استعمل لفظة exogamie اي الزواج من خارج الجماعة، خلافاً للـ endogamie وهي الزواج من داخلها. وأما الانكليزي الثالث، هنري مين (1822 - 1888) فقد كان بدوره حقوقياً، وقارن بين قوانين الهند القديمة وروما، وهي البلاد التي كانت القواعد الإعتزائية فيها تجري عبر الرجال - فهي بالتالي أبيّة النسب - ليستخلص السمات المخصوصة التي تتصف بها الحقوق التقليدية (إنشاء العقود، الأنظمة العقارية. . .). وكان كتابه **القانون القديم** اول مؤلف في الإناسة الحقوقية، كما كان له تأثير شديد، خاصة على دركهايم الذي استخدم خلاصاته واستشهد بها على اطروحاته في **تقسيم العمل المجتمعي**.

وتدين الإناسة له ايضاً بألفاظ مستمدّة من القانون الروماني مثل «الأصلاب» للدلالة على الأقرباء المتحدرين من طرف الأب وحده، و«الأحواب» للدلالة على مجمل الأقرباء المتحدرين من الطرفين معاً (الأب والأم).

الى جانب موضوعات القرابة والحقوق، استأثر الدين بوجه خاص باهتمام التطوريين، كما سيتضح لنا في الفصول المقبلة. هكذا حاول روبرستون سميث (1894 - 1846) ان يفسّر العهد القديم في كتابه **ديانة الساميين** (1889). وأبدى اهتماماً خاصاً بالشعائر، ومن بينها التضحية. وكان له تأثير ملحوظ على فرويد من حيث تفسيره لتحريم الرهاق الذي كان يتصل حسب رأيه بعمليات القتل المقدسة وبتناول الأضحية بصورة مشتركة (**الطوطم والحرام**، 1913).

يبقى ان أبرز البارزين في هذه المدرسة كانوا: مورغان وتايلور وفرازر، وهم الذين سنخصّهم الآن بمزيد من الانتباه.

لويس هـ. مورغان (1881 - 1818)

كان مورغان امريكي الجنسية. وأنشأ اول كرسي للإناسة في روشستر في ولاية نيويورك. كما كان اول الباحثين المتبحرّين الذين قاموا ببحث ميداني، اي بدراسة المجتمعات في عقر دارها على نحو ما اصبح ذلك قاعدة في القرن العشرين. فقضى مدة زمنية معينة بين الايروكوازيين، وأصدر كتابه رابطة الايروكوازيين عام1851، فكان أول كتابٍ نياسي يعالج السساتيم المجتمعية والسياسية في مجتمع بلا دولة، فهي بالتالي سساتيم مبنيّة على العلاقات القائمة بين الجماعات التي تربطها أواصر القرابة وتتفاوت في مدى اتساعها (انظر الفصل المقبل). واهتم مورغان كذلك باللغة، واكتشف ان مصطلحات القرابة التي يستعملها الهنود تصلح هي نفسها للدلالة على عدد من الاقرباء أكبر مما هو عليه في الغرب. كما انه عثر من جديد على سستام المصطلحات هذا عند قبائل هندية أخرى، فاستخلص من ذلك وجود اعتلاق بين مصطلحات القرابة ووظافة علاقاتها: اي ان اختلاف سساتيم التسميات يقترن باختلاف قواعد التنظيم العائلي. واذ تبيّن له، بوجه خاص، ان تسميتَي «أب» و«أم»، في المجتمعات الهندية الامريكية التي درسها، تُستَخْدَمان للدلالة ايضاً على إخوة الأب واخوات الأم، فقد استخلص من ذلك ان سستام المصطلحات هذا هو راسب من رواسب مرحلة سابقة قوامها الاختلاط العائلي والشيوعية الجنسية، كان فيها جميع اخوة الرجل أزواجاً ممكنين للمرأة الواحدة، كما كانت فيها جميع أخوات المرأة زوجات ممكنات

لزوجها. فينجم عن ذلك عندئذ استحالة فعلية في معرفة هوية الأب الفعلي للفرد الواحد. ومن هنا كانت تطلق تسمية أب على جميع الأعمام الذكور باعتبارهم والدين ممكنين. ان هذه الفكرة هي احدى الأفكار الجوهرية التي قام عليها كتابه **سساتيم الصلات الرحمية والولاء** (1871). لكن كتابه **المجتمع الغابر** (1877) هو الذي أبرز بالفعل وعلى افضل نحو موهبته ومقدرته ووضح طرحه للأمور كباحث تطوري. اذ انه تصدّى في هذا الكتاب لمعالجة المراحل الكبرى التي مرّ بها تطور البشرية، وذلك انطلاقاً من الظاهرات والمؤسسات التي بدت له محدّدة لهذا التطور:

- تقنيّات العيش ووسائله.
- العائلة وتنظيمها.
- أشكال الحكم.
- الملكية.
- الكلام.

اما الدين، كموشر من مؤشرات التغير، فلم يوله الا اهتماماً بسيطاً.

من الناحية السياسية، شدّد مورغان على التضاد الأساسي الذي سيظل مفتاحاً لكل محاولة ترمي إلى فهم سساتيم حكم البشر، وهو التضاد بين المجتمعات المبنيّة على العلاقات القائمة بين الجماعات القرابية ـ فهي اذن مجتمعات بلا دولة يسودها التضامن والتعاون المتبادل، او يسود عدداً منها احياناً، وهذا هو السستام الحكومي الذي اطلق عليه اسم سوسييتاس sociétas [اي التجمُّع] ـ والمجتمعات المبنيّة على وحدة الأرض وهي عادةً

مجتمعات ذات دولة، اطلق عليها اسم سيڤيتاس civitas [اي الحاضرة او المدينة] واعتبر انها تعقب بصورة طبيعية المجتمعات الأولى.

ان كلاً من هذه الظاهرات، كالعائلة والحكم الخ... قد شهد، عبر الزمن، تغيُّراً في بنيته ووظائفه، وساهم، عبر التعديلات التي طرأت عليه، في التقدّم العام الذي عرفته البشرية. ذلك ان «تاريخ البشرية»، على حد قوله، «واحد من حيث اصله، واحد من حيث خبراته، واحد من حيث تقدّمه» (**المجتمع الغابر**، التوطئة). وبالتالي فإن التطور قد اتّبع خطاً واحداً، كما ان جميع المجتمعات قد شهدت المسيرة نفسها، عبر المراحل نفسها.

لكن إشكالية مورغان تقوم على سؤالين او ثلاثة:

- «كيف استمرت البشرية على قيد الحياة خلال الأزمنة القديمة؟»

- «كيف تسنّى للبعض ان يصل، بوتيرة لا تكاد تكون ملحوظة، الى وضع أرقى؟»

- «كيف كان لبعض القبائل او الأمم الأخرى ان تظل متخلفة عن ركب التقدّم؟»(المرجع إياه).

ثم انه يقسم ركب التقدم المذكور الى ثلاث حقبات، تنقسم بدورها الى ثلاث حقبات فرعية، «حالة الهمجية»، و«البربرية»، و«حالة التحضّر»، ويعتبر ان كلاً من هذه الحقبات او الحقبات الفرعية بدأت بتحوّل هام كان قد طرأ على التقنيات او على التنظيمات.

فيعتقد مورغان، على سبيل المثال، ان اختراع صناعة الفخّار كان العامل الحاسم الذي حكم عملية الانتقال من حالة الهمجية الى البربرية. لكنه لم يقدّم اي برهان على وجود هذا الدور الحاسم، سواء بالنسبة لهذا العامل او بالنسبة لغيره من عوامل التقدّم الأخرى. كما يبدو، كذلك، انه يولي للتغيّر التقني والاقتصادي اهتماماً اكبر من الاهتمام الذي يوليه للتحولات التي طرأت على المؤسسات، لكنه لا يوضح لنا اسباب الاهتمام المذكور، بل يكتفي بوصف تاريخ هذه الحقبات بصورة تشكو من بعض الدغماطية [الاعتقادية]. هكذا نقرأ لديه ان بداية الحالة الهمجية «قد تعاقبت مع طفولة العرق البشري، ويمكننا القول انها انتهت عندما صارت الأسماك واسطة من وسائط العيش وعندما كان للبشرية ان تكتشف استعمال النار [. . .]. ان بدايات الكلام المنطوق تعود الى تلك الحقبة.» (الفصل الأول). ثم انه يعزو ـ بصورة افتراضية ايضاً ـ لكل حقبة من الحقبات المتّصلة بمستوى من مستويات التطور، توافقاً معيّناً مع شعب من الشعوب او مع ثقافة من الثقافات المعاصرة التي كانت قائمة في ذلك العصر. علماً بأن الباحث لا يملك عن الشعب المذكور او الثقافة المذكورة الا معرفة واهية ولا يسعه ان يحكم على مستوى نموّه او نموّها. هكذا كان لمورغان ان يخلط خلطاً تعسّفياً بين مستوى الاستراليين ومستوى البولينيزيّين.

لقد حاولنا ان نلخّص بصورة تأليفيّة تلك النظرة الى التطور كما فهمها مورغان، في الجدول التالي:

الحقبات الإثنية، حسب مورغان

الحقبات	التقنيات	التنظيم الاجتماعي والسياسي
الهمجية الدنيا	- قطاف (أثمار، جذور) - بداية الكلام المنطوق.	- رهط واختلاط بدائي - عائلة رحمية (زواج بين اخوة واخوات)
الهمجية الوسطى	- نار وطهو - صيد (زوارق من لحاء الشجر).	- عائلة بونالوية (زواج تعددي مع زوجات الاخوة، يقابله زواج تعددي مع أزواج الأخوات). - عزوة عبر النساء.
الهمجية العليا	- قوس ونشاب (صوّان). - قنص. - افتراس البشر.	- ظهور العشيرة او «القوم» (جماعة موسّعة تربطها صلات القرابة).
البربرية الدنيا	- صناعة الفخار. - زراعة (حبوب). - ادوات حجرية. - حياكة يدوية.	- قبائل واتحادات قَبَلِيّة. - عائلة «سنذياسميّة»، اي عبارة عن زواج أحادي لأجل قصير أو طويل بين رجل وامرأة يعيشان حياة جماعية مع أزواج آخرين.
البربرية الوسطى.	- تدجين، تربية مواشي. - ريّ، (الهند، الفرات) - سكن على ضفاف البحيرات وبيوت مشتركة. - منسوجات من الصوف والكتان. - برونز.	- ديمقراطية عسكرية يرئسها رئيس حربي.
البربرية العليا	- حديد وادوات - طاقة حيوانية - دولاب، عربات، سفن. - استصلاح اراضي للزراعة. - هندسة معمارية ومدن	- عائلة بطريركية تعددية في صفوف الرجال، ثم ظهور الزواج الأحادي. - ملكية فردية.
الحضارة	- الكتابة والأبجدية الصواتية - المؤلفات الأدبية.	- مدن ودول.

كان لصدور كتاب **المجتمع الغابر** تأثير مباشر، لا على ماركس ـ الذي كان من عمر مورغان، فكان صدور الكتاب، بالتالي، قبيل وفاته ـ بل على انجلز. والواقع ان انجلز أعجب برؤية مورغان الديناميكية للتاريخ، كما أُعجب بالدور الذي كان قد أناطه بالتقدّم التقني من حيث تحكّمه الى هذا الحد او ذاك بالتغيّرات، وبدراسته للظروف التي ظهرت بموجبها الملكية الخاصة. ناهيك بالأهمية التي أولاها للمرأة في المجتمعات غير الرأسمالية. فنشر بعد سنوات قليلة، عام 1884، كتابه **اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** الذي استندت اطروحاته الى حد كبير جداً الى اطروحات مورغان. اما مورغان نفسه فقد أحاق به النسيان بعد ذلك، وأُهمل من قِبل معظم المحترفين الأمريكيين في حقل الإناسة، لكنه عاد فعرف من جديد نجاحاً ملحوظاً في فرنسا عام 1968، بعد ان أُعيد اليه الاعتبار من جانب التيار الإناسي الماركسي ومن جانب ليڤي-ستروس الذي اعتبره، بحقّ، بمثابة «المؤسس الأكبر لنسق متكامل من الأبحاث» هو: إناسة القرابة (الذي نسج ليڤي-ستروس على منواله فيه).

ادوارد ب. **تيلور** (1832-1917).

رغم ان تيلور كان انكليزياً وأول استاذ لكرسيّ الإناسة في أُكسفورد، فقد كان تأثيره في الولايات المتحدة اكبر مما كان عليه في بريطانيا الكبرى، وذلك نظراً للموقع الذي أفسحه في كتاباته لمقولة «الثقافة»، وهي مقولة شديدة الأهمية، كما سنرى، عند الأمريكيين. خلافاً لمورغان، كان تيلور أقل تمسكاً بالحتمية في رؤيته للتطور. فقد كان يسلّم بأن المسارات الثقافية التي سلكتها الشعوب لم يكن لها ان تتكرّر أينما كان على وجه واحد، عبر تلك

الحركة الأحادية الخط التي جعلها مورغان وآخرون غيره عنوان نظريتهم الرئيسي. فقد كشفت له خبرته الميدانية في المكسيك عن أهمية الاحتكاك الثقافي ومحاكاة الشعوب بعضها لبعض، مما جعله يعتقد بإمكانية ان يكون التطور قد تمّ بناءً على مساهمات خارجية وأنه كان والحالة هذه اشدّ تنوعاً مما يظن البعض. غير انه كان، بالمقابل، ارثوذكسيًا للغاية من حيث تشبّثه بمفهوم «الرواسب» التي حدّدها بأنها «الممارسات والاراء التي استمرّت على قيد الوجود، بفعل العادة، ضمن وضع جديد من اوضاع المجتمع مختلف عن ذاك الذي كانت قد نشأت فيه» (**الثقافة البدائية** 1871). من هنا كان الاهتمام الذي أبداه النيّاسون الأوائل بالعادات والمعتقدات الغريبة التي من شأنها، في نظرهم، ان تنمّ عن جوانب معيّنة تنتمي لمرحلة سابقة.

ورغم ان تيلور قد اهتم بعدد من جوانب الحياة المجتمعية، فضلاً عن اهتمامه بالسساتيم القرابية، فإن ما اشتهر به هو اهتمامه بالنياسة الدينية، خاصة مع نظريته حول الإحيائية التي كانت، برأيه، نقطة الانطلاق بالنسبة لتطور المعتقدات الدينية.

انصرف تيلور في البداية الى القيام بأبحاث حول الأساطير، فكرّس لها عدة فصول من كتابه الأول(**بدايات التاريخ البشري ونمو الحضارة**،1865)، ثم توسع بأبحاثه بعد ذلك لتشتمل على الظاهرة الدينية بشكل عام. ما هو الدين؟ يعرّف تيلور الدين تعريفاً مماثلاً للظاهرة التي كانت، برأيه، في أساس نشأته، وهي الإحيائية، اي «الاعتقاد بوجود كائنات روحية». وهذا تعريف فضفاض جداً ويفتقد للدقة، بينما نجد ان هناك من عرّف الاحيائية في ما بعد بصورة أقرب الى الملموس، فاعتبرها ممارسة تنحو الى إضفاء الطابع

الروحي على العالم الطبيعي، اي انها تسبغ روحاً او نفساً على عناصر الطبيعة، من نباتات، وحيوانات، وأمكنة، ومواضع عجيبة الشكل او خطيرة الشأن.

انطلق تيلور من فكرة قوامها ثنائيةٌ أساسية، ثنائية الجسد والنفس، التي استلهمها الانسان من الحلم اولاً، ومن الموت بعد ذلك. فالمرء يرى نفسه اثناء النوم كائناً نشطاً، يتنقّل ويحيا، بحيث يستخلص من ذلك ان له قريناً في داخله، هو النفس. وإذا كانت هذه النفس تظل حيّة في هذا الجسد الهامد الذي هو جسد الانسان النائم، فإنها تظل حيّة ايضاً في ذلك الجسد الهامد الذي هو جسد الميّت. واذا كان الروح الحيوي يعود بعد النوم الى هذا المسكن الذي يقيم فيه، فإنه عند الموت يغادره الى غير رجعة. ان فكرة بقاء النفس هذه هي التي آلت الى نشأة عبادة الأموات، والى عبادة الآباء الأولين بشكل خاص، وهي ظاهرة يرى تيلور انها تتّصل اتصالاً وثيقاً بالإحيائية. فالآباء الأولون الذين تُقَدَّم الصلوات لهم ما هم الا أرواح تتولّى حماية المصلّين ورعايتهم.

لكن هذا المعتقَد ما لبث ان اشتمل في فترة لاحقة على عالم الطبيعة. فلم يقتصر على ما هو ذو حياة وحسب، بل اشتمل على كل ما يتحرك وما قد يشكل خطراً على البشر (من بحيرة او جبل او خلافه). وهذه الأرواح التي تسكن عالم الطبيعة أرواحٌ متحركة، متنقّلة، تحافظ على بقائها بعد الموت، وقد يكون لها ان تنتقم من البشر. كما ان بوسعها ان تحلّ لفترة معينة في اجسادهم، فيصابون عندئذ بالمرض أو بالجنون أو بالمسّ. لكن من الممكن «تدجين» هذه الأرواح وتقييد حركتها والحجر عليها ضمن شيء معين، وقد اطلق على هذا الشيء المعيّن اسم «الفتيش» le fétiche [اي

«التميمة» او «الحرز»] وهي كلمة صارت مهجورة الآن لكنها تعبّر خير تعبير عن الجانب «المصطنع» الذي تضفيه عليها دلالتها الاشتقاقية في اللغة البرتغالية. فقد اعتُبرت الفتشية بمثابة التعبُّد للأشياء التي تسكنها الأرواح. أرواح يسعى المتعبد الى التماس حمايتها ورعايتها او، بالعكس، الى تجنّب خطرها وضررها.

هكذا نمت اذن الى جانب عبادة الاباء الأولين عبادةٌ للطبيعة، فارتقت مختلف الأرواح التي تسكن الأرض والغابة والبحر والسماء الى مصاف الآلهة. وأخذ الانسان ـ على ما يرى تيلور ـ يقيم تماثلاً بين عالم الطبيعة وعالمه. فإذا كان الجسد البشري يقوم بوظائفه بفضل القرين الروحي الذي يسكن فيه، فإن الطبيعة لا بدّ ان تكون مسكونة هي الأخرى بأرواح مماثلة. اما أرواح الطبيعة هذه فلا تتحول الى آلهة قادرة على إلحاق الأذى بالانسان او العودة عليه بالنفع والخير، إلا في مرحلة الاعتقاد بالالهة المتعدّدة او مرحلة الشرك.

هكذا نصل بعد المرحلة المذكورة الى المرحلة الأخيرة التي هي مرحلة التوحيد. اذ يفترض المرء ان وراء عالم الالهة هذا لا بد من وجود اله واحد أكبر منها جميعاً، هو الاله الخالق. ويعتبر تيلور، من منظوره العلماني، ان هذا الاله كان بمثابة المآل الأخير الذي انتهى اليه تفكير الانسان الديني عبر العصور، وانه لم يكن بالتالي نتيجة لوحي إلهي يُوحى.

من الواضح ان مثل هذه النظرية انما تستند الى مقدرة تخيّلية على إعادة تركيب الأمور اكثر من استنادها الى أسس علمية صلبة، حتى ولو كان من الممكن ان تتفق بعض جوانب الفكر الإحيائي مع بعض وقائع هذا النمط من المعتقدات على نحو ما تمكّن الباحثون

من دراستها في ما بعد. غير ان نقطة الضعف في هذه النظرية تكمن بشكل خاص في هشاشة تفسيرها للأطوار التي حكمت الانتقال من مرحلة الى اخرى من مراحل التطور. فكان ذلك هو الخلل الأكبر في تلك المدرسة التي سعت دائماً الى إعادة تركيب ذلك الماضي السحيق الذي صار بمناى عن متناولنا، وذلك بأن بذلت جهدها في إعمال الفكر على نحو ما كان بوسع بشر آخرين يعيشون في ظروف وبعقليات مختلفة كلياً عن ظروفنا وعقلياتنا أن يفكروا.

جيمس فرازر(1941-1854).

كان اكبر من بسّط الكلام عن الإناسة في أواخر الحقبة التطورية. وكان ايضاً اكثر الباحثين مثاراً للجدل، رغم الحظوة العامة التي لقيها في صالونات انكلترا الفكتورية. قيل عنه انه «جبّار الأبحاث»، اذ كان يعمل كل يوم تقريباً طيلة ساعات بكاملها وعلى امتداد ما يناهز الستين عاماً من حياته التي قضاها «بين رفّين من رفوف مكتبته». غير انه لم يقم بأبحاث ميدانية، وأقصى ما وصل اليه في ترحاله هو بلاد اليونان وحسب، فكان نموذجاً لما يسمّيه الانكليز «الإناسة المكتبيّة». وكانت قناعته تتلخّص في ان دراسة العهد القديم واليونان وروما هي خير تمهيد لدراسة الانسان.

قال عنه الباحث الامريكي لوي انه «بحّاثة متبحّر، لكنه ليس مفكّراً»، كما قال عنه تلميذه مالينوفسكي انه كان «محاضراً قليل الألمعية» و«استاذاً متوسط المقدرة»، لكنه كان يتمتّع بميزتين نادرتين «بُعد النظر ودقّة الأحكام».

نشر فرازر عدداً كبيراً من الكتب أشهرها **الطوطمية والزواج الخارجي** (1910) **والفولكلور في العهد القديم** (1918) وخاصة كتابه

الضخم الغصن الذهبي الذي بلغ اثني عشر مجلداً وصدر تباعاً بين عامي 1890 و1915، وهو كتاب وصفه مؤلفه بأنه «جردة بفكر الإنسان تتابع مراحل تطوره ابتداءً من السحر والدين وصولاً الى العلم». اتخذ فرازر موقفاً معارضاً للنظريات الكبرى، وضمّن كتابه مجموعة هائلة الحجم من الوقائع التي استقاها من مجتمعات شديدة الاختلاف، وعالج هذه الوقائع من زاوية المنهج المقارن. فتطرّق تباعاً الى موضوعات السحر والطقوس الزراعية والإحيائية، وعالج بشكل خاص اصول ظاهرة «كبش المحرقة»، وهي عبارة عن معتقد يمكّن اصحابه من تحويل كل القوى الشريرة وكافة المعاصي التي ارتكبتها الطائفة الواحدة، وتحميل وزرها لفرد واحد يفتدي الطائفة بموته المصطنع. كما كان فرازر أول من أشار الى ان شخص الملك يرتدي بالأصل طابعاً مقدساً، وأن الأصل المذكور رمزي اكثر مما هو سياسي. وذلك عبر دراسته «للملك الإلهي»، وهي عبارةٌ أراد بها التذكير بأن هذا الملك كان بالأصل رجل دين بالدرجة الاولى، وحامياً وراعياً للطائفة، ووسيطاً بين البشر والآلهة اكثر مما هو عاهل او ملك. وبما ان الشخص المذكور كان بمثابة الضمانة لازدهار أحوال شعبه، بقدراته الروحية وحيويته الجسدية، فإن أدنى مساس بهذه القدرات وهذه الحيوية، إما عن طريق المرض او عن طريق الشيخوخة، يُعتبر ايذاناً بانتقال البلاد بأسرها الى طور الضعف والوهن. فيُفترض والحالة هذه التخلص منه عن طريق قتله او انتحاره. ويبدو ان هذه الممارسة وهذه النظرة الى الملك، بما هو رجل دين وراع وحام، كانت في أصل [مؤسسة] الملكية التي تحولت بعد ذلك الى سلطنة. علماً بأن هاتين المؤسستين كانتا لا تزالان قائمتين في القرن التاسع عشر لدى بعض المجتمعات الافريقية.

يبقى ان مساهمة فرازر الأساسية كانت نظريته في السحر وفي تطور المجتمعات عبر المراحل المتتالية: سحر، دين، علم. فقد اعتقد الانسان في بداية الأمر ان بوسعه السيطرة على الطبيعة، ثم تبيّن له بعد ذلك قصوره وضعفه، فاتّكل على الآلهة وفوّض أمره اليها. ثم تمكّن في النهاية من السيطرة على الطبيعة لكنه عرف حدود هذه السيطرة. وهذا ما حدا بفرازر الى التمييز بين الدين والسحر. فالسحر، برأيه، ضرب من البصيرة او العلم المسبق، ضرب من العلم المزيّف، يعتمده اصحابه على سبيل التعامل مع الطبيعة واخطارها بغية تدجينها. وفي سياق بحث الانسان عن علاقات الاسباب والمسبّبات، أخذ يسعى لإيجاد قوانين. لكن هذه القوانين ما هي في الواقع إلا وهم وخيال. رغم ذلك فقد اعتقد بها واعتمدها في بادىء الأمر. وأهمّ هذه القوانين اثنان: «قانون التماثل» و«قانون التماسّ» او «العدوى». هكذا لا بدّ للشبيه ان يولّد شبيهه: فتصوير الحيوان الجريح بفعل سهم من السهام على جدران كهف من الكهوف من شأنه ان يجعل رحلة القنص في اليوم التالي مثمرة وناجحة. كذلك الأشياء التي تتماسّ في ما بينها: فهي تستمرّ في التأثير بعضها على بعض، وهذا هو السحر المسمى بالسحر «التعاطفي»، وهو الذي يمكّن متعاطيه من استخدام شيء من ممتلكات أحد الاشخاص او جزء من أجزاء جسده (كأظافره او شعره، الخ.) ضدّ هذا الشخص بالذات.

فالساحر يسيطر على الطبيعة اذن، او يعتقد ان بوسعه السيطرة عليها، وهو لا يتوسّل الى ذلك أية قوة غيبية. لكن الانسان توصّل في النهاية الى الاعتراف بعجزه وقصوره تجاه قوى معينة لا قِبَل له بالسيطرة عليها، فعزا أسبابها للآلهة، فكان الدين والحالة هذه عبارة

عن «مصالحة مع القدرات العليا[. . .] التي يُفترض بها أنها توجّه الأحداث الطبيعية والبشرية وتتحكم فيها».

كانت اطروحة هذه المقارنة بين السحر والدين من اكثر المسائل مثاراً للجدل في النياسة. كما تعرّضت نظرية فرازر في السحر الى انتقادات شديدة، خاصة من جانب مالينوفسكي الذي وصفها بأنها «غير قابلة للدفاع عنها»، بل انه ذهب، بالعكس، الى ان الأقوام التي عرفت السحر ومارسته كانت تُحسن ايضاً اتخاذ سلوك عقلي وكانت تملك معرفة علمية بأمور الطبيعة وأشيائها.

والفرق بين الدين والسحر هو ان الدين «يتعاطى مع بعض المسائل الأساسية التي تحكم الوجود البشري»، في حين ان السحر «يتّجه صوب تفاصيل المشكلات العينية والمحدّدة». والواقع ان لكل منهما مواضيعه المختلفة عن مواضيع الآخر، شأنها في ذلك شأن العلم الذي يرى فرازر انه يفرض نفسه ومنطقه عندما يدرك الانسان ان هناك تجانساً وتشاكلاً في الظاهرات الطبيعية، وأن هناك نَسَقاً فعلياً ينتظمها، وأن هذه الظاهرات ليست خاضعة لارادة الآلهة وأمزجتها.

على الرغم من الانتقادات التي تعرّض لها فرازر، فقد ظل هذا الباحث رجل الكتابات التأليفية، ظل واحداً من المؤلفين النادرين الذين عزّزوا ودعّموا أحكامهم التعميمية على مجمل المجتمعات المعروفة في ذلك العصر، فلم يعمد، كالكثيرين ممّن جاؤوا بعده، الى اطلاق الأحكام بناءً على اختبار واحد، او بناء على دراسة مونوغرافيّة الى هذا الحد او ذاك، او محصورة ضمن شعوب تنتمي الى ثقافة واحدة او الى قارة واحدة.

لم تبق المدرسة التطورية صامدة حتى ممات فرازر، عام

1941. فالواقع ان بواس، مؤسس المدرسة الإناسية الأمريكية، كان وجّه لها منذ اواخر القرن، عام 1896، أول الانتقادات. وذلك في مقال نشره تحت عنوان «حدود المنهج المقارن في الإناسة»، وبيّن فيه ان بوسع الظاهرات ان تنمو وتتطور كلٌ على حدة، اي ان تطورها لم يكن يستجيب لأسباب واحدة في جميع الأمكنة. فقد كان من شأن الذهن البشري ان لا يخضع أينما كان لقوانين واحدة، بحيث ان من النافل ان يسعى المرء الى «اكتشاف تاريخ متماثل لنمو» الظاهرات الثقافية. حتى ان كاتب المقال المذكور ذهب الى تبيان العكس وعزّز مذهبه بأمثلة (العرق والكلام والثقافة، ص273).

يبقى انّ التطورية تمكّنت من جرف حقل عريض واسع من حقول الاستقصاء النياسي، وهو حقل ينبغي لنا الآن ان نكتشفه من وجهة نظر أعمّ حرصاً على تحسين تطرقنا الى مختلف جوانبه.

موضوعات للتفكير

1. لقد نادت التطورية بوحدة النوع البشري وتماثله مع ذاته، لكنها أقرّت بوجود التفاوت بين الثقافات التي أقامتها الشعوب. فهل هي عزّزت بذلك المعتقدات والممارسات العرقيّة، وكيف؟

2. كيف أدّى النموذج التاريخي الذي اعتمدته التطورية الى خدمة الآراء الماركسية حول المادية التاريخية؟ من المستحسن ان يشرع المرء بالاجابة بعد اطلاعه على كتابين: كتاب **المجتمع الغابر**، لمورغان، وكتاب **اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، لإنجلز.

3. ما هي الأفكار التي يستثيرها لديك هذا النص الذي كتبه

فرازر حول العلاقة الوثيقة القائمة بين الشأن السياسي والشأن المقدّس، اي حول تقديس الشأن السياسي وتسييس الشأن المقدّس (بمعنى اتخاذه مصدراً للسلطة)؟ علماً بأن التاريخ، بل الأوضاع الراهنة، قد تزوّدك بأمثلة كثيرة:

«في حقبة معينة من تاريخ المجتمع البدائي، كان الناس يعتقدون في كثير من الأحيان ان الملك او العرّاف يملك قدرات غيبيّة، او يرون ان الإله قد تجسّد فيه. فكانوا يفترضون، بالتالي، ان مجريات الطبيعة تتوقف عليه الى هذا الحد او ذاك، ويعتبرونه مسؤولاً عن الأحوال الجويّة العاطلة وعن المواسم السيئة، وغير ذلك من الآفات والدواهي التي تصيبهم. لذا يستطيع المرء ان ينطلق، الى حدّ ما، من الفكرة القائلة بأن سلطة الملك على الطبيعة، شأنها شأن سلطته على رعاياه وعبيده، إنما تمارس بأفعال إرادية مطلقة... فكان شخصه يُعتبر، اذا جاز القول، بمثابة المركز الديناميكي للكون بحيث تشعّ منه باتجاه الجهات الأربع خطوط القوة والبأس، وبحيث ان ادنى بادرة يقوم بها الملك من شأنها ان تؤثر فوراً على بعض العناصر وأن تعطّلها تعطيلاً مبيناً. لقد كان العاهل الملكي نقطة الارتكاز التي تستند اليها رافعة العالم، كما كانت أدنى هفوة يرتكبها كفيلة بالاطاحة بالتوازن الدقيق القائم [...]. ان الميكادو او الديري، اي امبراطور اليابان الروحي، يشكّل - او بالأحرى كان يشكّل - المثل النموذجي عن تلك الطبقة من الملوك العواهل. كان قومه يعتبرونه تجسيداً للإلهة الشمس، اي للمبدإ الالهي الذي يهيمن على الكون، بما فيه الآلهة والبشر [...].

اننا نجد مثل هؤلاء الملوك - العرّافين او بالأحرى مثل هؤلاء

الملوك ـ الآلهة، وعلى درجة أدنى من الحضارة، في الساحل الغربي من افريقيا [. . .]. فحيثما نجد أناساً يفترضون ـ كما في اليابان وافريقيا ـ ان نظام الطبيعة بل حتى وجود العالم، متوقفان على حياة الملك او العرّاف، كان لنا ان نتأكد من ان رعاياه ينبغي لهم ان ينظروا اليه كمصدر للخيرات اللامتناهية التي تنهمر عليهم وللمصائب اللامتناهية التي تحلّ بهم» (الحرام ومهالك النفس، الفصل الأول، الترجمة الفرنسية، باريس، غوتنر، 1927، ص 2-1 من الطبعة الأصلية عام 1911).

نشأة المسائل الكبرى في النياسة

كان من حسنات المدرسة التطورية ـ حتى ولو ان نظرياتها صارت اليوم في حكم المهملة ـ انها فتحت آفاقاً عريضة امام البحث النياسي، بأن اكتشفت أولى جوانب الحياة المجتمعية والفكرية لدى أولئك الذين أُطلق عليهم اسم «البدائيين». فقد نبّه مورغان ومين الى ان تدبير الحياة المجتمعية لم يكن دائماً من فعل الدولة، وأن غياب هذه الدولة لا يؤدي دائماً الى الفوضى، وان هناك أشكالاً أخرى من التنظيم السياسي. كما بيّن مورغان ايضاً وماكلينان ان البنى العائلية قد اتخذت في المجتمعات المذكورة أوجهاً مختلفة جداً عن تلك التي اتخذتها العائلة الأوروبية، بل ان الاولى أشدّ تعقيداً من الثانية، رغم ان الرجلين لم يقولا ذلك صراحة. وكشف تيلور وروبرستون سميث من جهتهما عن ان هناك فكراً دينياً يتخطّى الى حدّ بعيد إطار الديانات التوحيدية الموحى بها، وإطار الأديان المتعددة الآلهة التي عُرفت في العصور القديمة.

في سبيل فهم أفضل لمساهمة هذا التيار الفكري الأول،

فضلاً عن مساهمة التيارات التي تلته، يجدر بنا الآن ان نلقي نظرةٍ سريعة جامعة على المسائل الرئيسية التي عكف على دراستها كلٍّ من الاختصاصَيْن الإناسيَّيْن الكبيرين: التنظيمات المجتمعية التي تتدبّر أمر الحياة السياسية (الإناسة السياسية)، والتنظيمات التي تتعلّق بالحياة العائلية (إناسة القرابة). اما الحياة الدينية وغيرها من الجوانب فنتطرّق اليها بعد ذلك حسب المؤلفين.

اشكال التنظيم المجتمعي ـ السياسي

اذا كانت كلمة «سياسة» politique قد اقترنت من حيث اشتقاقها بـ «حاضرة» اليونان القديمة (polis) وبفن حكم مواطنيها، فإنها سرعان ما اتخذت بعد ذلك معنى ينطبق على شكل من اشكال الدولة ويشدّد على التحكّم باستعمال القوة الجسدية وعلى تدبير أمرها. والواقع ان وجود القوة المذكورة يُحيل، في هذا النمط من التعريف، الى الدولة والى حضور مؤسسات الحكم المتخصصة.

غير ان بوسعنا ان نسلّم، اذا نحن حملنا كلمة سياسي على معناها الواسع، بأن المجتمعات التي كانت تفتقد لمؤسسات الحكم المذكورة (بلا دولة وبلا حكم) كانت تضمّ اشكالاً من التنظيم ترمي الى «إحلال النظام المجتمعي والحفاظ عليه، داخل اطارٍ معيّن من الأراضي» (م. فورتس وإ. ايفانز-برتشارد).

عندئذ يصبح من الممكن تطبيق هذا التعريف للشأن السياسي على جميع انواع التنظيمات حتى في حال افتقادها للخصوصية السياسية، كأن تكون عبارة عن جماعة قرابيّة او جمعيّة من الجمعيّات. ففي هذه المجتمعات التي تكون السلطة فيها فضفاضة، اي غير مختصّة، والتي قد يتمتّع الفرد الواحد فيها بنفوذ ديني

وعائلي وسياسي في آن واحد، فإن السياسة لا تعود منفصلة عن العاملين الآخرين. فيكون الشأن السياسي متداخلاً مع مجمل مجالات الحياة المجتمعية، ومن هنا كان التعبير الذي درج استعماله احياناً حول «التنظيمات المجتمعية ـ السياسية» بدلاً من السياسية وحسب.

معايير التمييز والتصنيف

تتخذ هذه التنظيمات أشكالاً متعدّدة ومتنوّعة، خاصة في افريقيا، حيث تناولتها الدراسات بشكل خاص.

ان اول معيار من معايير التفريق بينها يتعلق بطبيعة الاستيطان من حيث علاقته بالأراضي المستوطَنة. فالبلاد الواحدة قد تكون مسكونة من قبل جماعة قرابيّة واحدة، وقد تكون مسكونة، بالعكس، من قبل عائلات ذات اصول مختلفة، لكنها ترتبط في ما بينها بانتماء مشترك الى الأرض التي تعيش عليها. والحالة الثانية هي الأكثر شيوعاً. وهي تقوم على الولاء الذي يربط جماعة معينة بأرض معينة، سواء نشأت جماعيّةُ هذه الجماعة عن دولة، أو عن قبيلة، أو عن قرية، بل حتى عن نفر من العائلات المتوحدة حول تعظيم واحد لأرضها. بالمقابل، قد يكون بوسع بعض الجماعات القرابية ـ بصرف النظر عن كبرها او صغرها ـ ان تنفرد بوضع يدها على اراضٍ معينة رغم ان الولاء بينها قائم على روابط الدم بالدرجة الأولى.

اما المعيار الثاني فيتعلّق بوضع الأفراد في هذه المجتمعات، فيميز بين مجتمعات تسوّي بين افرادها ومجتمعات لا تسوّي بينهم. في المجتمعات الاولى تتم التفرقة في الأوضاع انطلاقاً من عناصر

غير مجتمعية، كالجنس والسنّ، او بناءً على خصائص فردية، دينية او قتالية او غيرها، بحيث يمنح ذلك للفرد حظوةً واعتباراً اكثر من غيره، لكنه لا يمنحه، في مطلق الأحوال، سلطة حقيقية دائمة.

هكذا قد ينشأ بين الحين والآخر في هذه البنى التي تسوّي بين افرادها قادةٌ معيّنون. لكن جوهر السلطة يظلّ قائماً على ذوي الأسنان، اي اولئك الرجال الذين تقرّبهم أعمارهم من طائفة الآباء الأوّلين، وهي الطائفة الروحيّة التي تتولى حماية المجتمع.

بالمقابل، نجد في المجتمعات التي لا تسوّي بين افرادها، والتي كثيراً ما تستمدّ شرعيتها بما هي كذلك من اسطورة مؤسّسة، تفرقةً مجتمعية قائمة على المولد والوراثة، بل على الثروة وحتى على الأسبقية في احتلال المواضع والأمكنة. ونشوء الدولة هو الذي يؤدي عادة الى تجلّي عدم التسوية بأبرز مظاهرها، فيصار الى التمييز عندئذ بين أحرار وموالي، وأسياد أو نبلاء، وأحياناً عبيد، عندما تنشأ سلطة عسكرية. لكن عدم التسوية قد يظهر ايضاً في مجتمعات لا دولة فيها. بل انها قد تنشأ في بعض القرى التي ينتمي سيّدها الى العائلة المؤسّسة التي تقبض على زمام السلطة بفعل الوراثة. ثم اننا نجد انعدام التسوية ايضاً على صعيد الملل [الإثنيّات] عندما تتمكّن دولة غازية ـ وهي عادة ما تكون مملكة ـ الى إحكام سيطرتها على أقوام مجاورة لها. ان هذه المجتمعات ذات التفرقة المجتمعية هي مجتمعات ذات «مقامات» او ذات «مراتب»، اي انها مكوّنة من جماعات مجتمعية متراتبة بناءً على النسب او المهنة او الأعباء السياسية. وهي قد تكون منغلقة على نفسها الى هذا الحد او ذاك، او منفتحة الى هذا الحد او ذاك، حسب احتمالات الحراك المجتمعي وامكانيات الزواجات

المختلطة. والمجتمعات ذات المقامات والمراتب تختلف عن المجتمعات الحديثة التي تسمى ذات «طبقات» (او طبقية)، كما تختلف عن المجتمعات المبنيّة على «الشِّيَع» les castes وهي اكثر البنى انغلاقاً وتراتباً واعتماداً للزواجات الداخلية (داخل المجموعة نفسها)، كما انها تتصف بتوارث النشاطات المهنية الواحدة أباً عن جد، وبتجنُّب كلٍّ منها للأخرى بدواعي معتقداتها التي ترتبط بدرجة النقاوة او عدم النقاوة التي تتصّف بها كلٌ منها.

اما المعيار الثالث فيتعلّق بموقع المؤسسات المهيمنة من السستام المجتمعي-السياسي. ففي بعض المجتمعات البلا دولة، وبلا سلطة سياسية مخصوصة، تتدبّر شؤون الحياة المجتمعية بفعل العلاقات ـ السلمية او النزاعية ـ التي ترعاها الجماعات الترابية في ما بينها، سواء كانت بطوناً او عشائر او عائلات (انظر التعريف بهذه المصطلحات، ص 115). وفي انماط اخرى من المجتمعات البلا دولة، حيث نجد نوعاً من الخصوصية السياسية، تتأمّن الرقابة المجتمعية عن طريق الجماعات القرابية وعن طريق غيرها من المؤسسات في آن واحد، سواءً كانت المؤسسات المذكورة طبقات سنّ او جمعيات مجتمعية. فخارج نطاق العلاقات القائمة بين العائلات والتي تتفاوت في مدى سلميّتها او تأزّمها، نجد سلطة مبنيّة على قسمة المجتمع الى أجيال، فنجد جيلاً من الكبار (او ذوي الأسنان) يتولّى تسيير المجتمع (من فضّ للمشكلات وفرضٍ للعقوبات)، وجيلاً من المقاتلين الذين يقومون بتنفيذ القرارات المتّخذة من جانب الكبار، سواء في مجال الشؤون الداخلية او الخارجية. ان هذه السساتيم التي نجدها في مجتمعات افريقيا الشرقية تشبه الى حدّ ما جمعيات المقاتلين عند هنود امريكا في

الولايات المتحدة، حيث تتمتّع الجمعيات المذكورة ايضاً بصلاحيات تنفيذ القرارات المتخذة من قبل مجلس القبيلية. غير ان هذه الجمعيات تظل رغم ذلك على قسط أرفع من التراتبية ومن النخبوية مما هي عليه الحال في طبقات السن الافريقية. كما نجد هذه النخبوية وهذه التراتبية ايضاً في بعض مجتمعات الغابات الأفريقية، حيث تقوم الجمعيات السرية، المؤلفة من قواد يتمّ انتقاؤهم في معظم الأحيان بناءً على قدراتهم الاقتصادية، بأدوار عديدة، من تأهيلية ودينية وقضائية...

ومهما تكن طبيعة المجتمع في ظل هذا التنوّع من السماتيم، فإن الظاهرة الأساسية في الحياة السياسية تظل رغم ذلك ظاهرة العلاقة التي تقوم بين المجالس من جهة ـ وهي مجالس موجودة على جميع مستويات التنظيم وكل اشكاله (من عائلة، وبطن، وقرية، وجمعية، وحكومة بالنسبة للدول) ـ والفرد من جهة أخرى، اذ يسعى هذا الفرد (سواء كان قائداً او رئيساً او ملكاً)، بناءً على البنية التي تتفاوت في مدى عدم تسويتها بين الأفراد، الى الاستئثار بأكبر قسط من السلطة المتاحة له بموجب البنية المذكورة.

اما في المجتمعات التي تسوّي بين افرادها، فلا يبرز إلا بعض القادة العابرين ممن لا سلطة تذكر لهم: من مقاتلين ومتطببين ورجال دين وأحياناً قناصين، علماً بأن وظائفهم هذه نادراً ما تكون وراثية.

والعامل الديني هو الآخر عامل محدّد من عوامل تأبيد السلطة. وكثيراً ما يحصل الشخص الذي يتمتّع بمؤهلات دينية او سحرية، في المجتمعات التي تسوّي بين ابنائها، على سلطة الحَكَم في النزاعات، او على سلطة العرّاف الذي يتولّى الاشراف على

طقوس تقديس الأرض، اي ذلك النوع من التبجيل المشترك الذي يوخذ فوق ارض واحدة بين عائلات ذات أصول مختلفة. وبدون ان يكون هذا الشخص رئيساً حقيقياً متوفراً على وضع رفيع، فإن دوره كقائد قد يمنحه بعض السلطات التي يستطيع تأبيد استمرارها ضمن عائلته.

هكذا نجد عند معشر التلنسي الغانيين الذين وصف احوالهم ماير فورتس، ان رئيس البرّ، وهو الشخص الذي يقوم بفضّ الخلافات، ويحكم بين المتنازعين، ويشكّل ضمانة لازدهار الجماعة، ويعتبر رجل دين لا رئيساً، كان متحدّراً على الدوام من بطن واحد بالذات.

وفي هذه المجتمعات التي تسوّي بين ابنائها قد يتيح العامل الاقتصادي ترقّي بعض الاشخاص من ذوي الوجاهة والاعتبار. فالبيغ مان [الرجل الكبير] في ميلانيزيا يتمتّع بسلطة معينة بناءً على مزاياه وقدراته السحرية، لكنه يتمتّع بها بشكل خاص بناءً على تفوقّه على الآخرين من حيث مراكمته للثروات على شكل المحاصيل الزراعية. فسخاؤه ولباقته في إقامة العديد من علاقات التبادل يتيحان له ان يعتمد على دعم عدد من الزبائن الذين يعزّزون، بدورهم، سلطته. لكنّ هذه السلطة التي كثيراً ما تكون سلطة عابرة ومؤقتة، لا تدوم الا بدوام ازدهار اوضاعه الاقتصادية. وكثيراً ما يتعرّض البيغ مان لمنافسة غيره من الطامحين الى ترؤس الطائفة.

هكذا يتبيّن اذن، ان العلاقات الجدلية القائمة بين الطوائف وسلطات المجالس، من جهة، وبين الفرد، من جهة أخرى، عنصر هام من عناصر دراسة الإناسة السياسية.

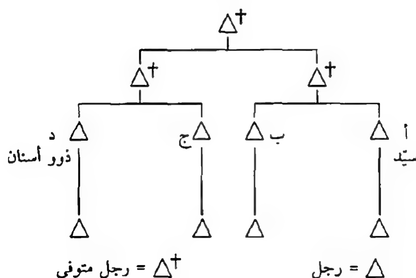
نستطيع الآن، اذن، ان نلقي نظرة عامة مقتضبة على مختلف أشكال التنظيم السياسي.

* اول هذه الأشكال هو العصبة. وهي تشكّل وحدةً ذات حجم بسيط، وتقتصر ديموغرافياً على عدد معيّن من العائلات ذات الأصول المختلفة، وتحتلّ أرضاً مشتركة تمارس عليها، بصورة مترحلة الى هذا الحد او ذاك، نشاطات القنص والصيد واللقاط. وكثيراً ما يكون هذا النمط من التجمّع قليل الاستمرارية، فضلاً عن ان تركيبه يختلف باختلاف الأوقات وباختلاف مقوّمات النشاط الاقتصادي. اذ ليس هنالك من رئيس ولا من مؤسسة توحّد بين عصبات الجماعة الإثنيّة الواحدة. كل ما هنالك هو ان بعض القادة، من قناصين أو متطبّبين، قد يبرزون بصورة عابرة. ان الأسكيمو، والپيجمه في افريقيا الوسطى، وبعض الجماعات الهندية في بلاد الأمازون، يشكّلون افضل الأمثلة على هذا النمط من الاجتماع.

* التنظيمات الفخذية والبطنية، وهي ايضاً تسوّي بين ابنائها، تقوم بالدرجة الأولى على التضامن (أو العصبية) داخل الجماعة القرابية وهي الوحدة الوحيدة التي تؤمّن حماية الفرد. وكثيراً ما تشهد هذه التنظيمات حالة نزاعية دائمة، مما يضطر جماعاتها، من اجل دفاع كلّ منها عن ذاتها، الى إقامة شبكات تحالفية مبنية على الجوار العائلي.

- التنظيمات البطنيّة هي جماعات نَسَبيّة وتشكّل وحدة تضامنية فعلية قد تشتمل على عدة أجيال مما يجعلها تضمّ عدداً كبيراً من الأشخاص الذين تجمعهم صلات القرابة. اما المرجعيّة فتكون فيها

لرؤساء البطون الذين يسمّى واحدهم كبير القوم. تساعدهم في ذلك مجالس ذوي الأسنان. علماً بأن هؤلاء يكونون أسياداً لفروع جانبية متحذرة من النسب اياه (انظر الترسيمة ادناه)



ـ اما المجتمعات الفخذية، فهي، بالعكس، لا تشكّل بطوناً حقيقية، بمعنى ان الانشقاقات تدبّ فيها في غضون جيلين او ثلاثة. وإنما تتجلى العصبية ضمن فخذ واحد من هذا البطن، علماً ان الفخذ المذكور يظل على عداء مضمر مع الفخذ الذي يجاوره. فإذا نحن استعدنا الترسيمة الآنفة، فإن ذرية أ، في السستام الفخذي، تشكّل وحدة قد يكون لها ان تتضارب مع ب، لكنهما تضطران بالمقابل إلى التحالف في حال نشوب الخلاف بين أ او ب او أحد ذريّتيهما وبين ج او د او أحد ذريّتيهما. والنزاعات التي تنشأ بين الأقرباء في مثل هذا السستام سرعان ما تجد حلاً لها، غير انها قد تتحول الى أعمال ثأرية، مع ما ينطوي عليه ذلك من سقوط لبعض القتلى، اذا كانت المجموعة المؤلفة من العائلات الأربع،

مثلاً، قد دخلت في صراع مع أعداء بعيدين عنها من حيث الدرجة القرابية. وكما يقول ايڤانز-برتشارد فإن «الانقسام والالتحام مظهران من مظاهر المبدإ الفخذي نفسه»، فهما يفعلان فعلهما بصورة متناقضة ومتكاملة في آن واحد («النوير»، ضمن: **السساتيم السياسية الافريقية**، ص 284).

لقد كان النوير في السودان، والتيف في نيجيريا، أبرز الشواهد التي تناولتها الدراسات الإناسية حتى الآن بوصفها ممثلة لهذين السستامين.

وسواء كان السستام فخذياً أو لم يكن، فإنه قد يتوحّد ايضاً داخل القبيلة، اي ضمن تلك الوحدة التكاملية التي تنحو نحو تجاوز الجماعات القرابية، باتجاه فرض أشكال تضامنية على مستوى أرقى من مستوى العائلة. وكان مورغان أول من وصف، في دراسته لمعشر الإيروكوا، هذا السستام التنظيمي الذي يطغى عليه دور المجالس وذوي الأسنان.

* اخيراً هناك المجتمعات الطباقيّة التي تعبّر عن خصوصية سياسيّة معالمها اوضح، وذلك اذ تظهر فيها المؤسسات التي ترمي الى المحافظة على النظام، كما يظهر التنظيم الاقتصادي، الخ. فتتشخصن السلطة جزئياً وتتّجه نحو التحول الى سلطة وراثية، كما تتعزّز المركزية على الصعيد المحلّي للقرية او المنطقة او حتى على صعيد المجتمع ككل الذي هو الإثنيّة الواحدة.

لقد اتفق النياسون على التميز بين «الرئاسات» و«الدول».

- فالرئاسة تتخذ أبعاداً بسيطة نسبياً من حيث اتساع الأرض، وتظل السلطة السياسية فيها مرتبكة على وجه العموم، رغم

خضوعها عادةً لنظام الانتقال الوراثي. كما ان الجهاز الاداري والقضائي يكون فيها قليل النموّ فيعتمد على حاشية الرئيس وبطانته. أما وحدة الأرض، وهي وحدة عابرة ومؤقتة، فتظل عرضة للتغير بفعل المنافسات السياسية.

ـ خلافاً لذلك تفترض مقولة الدولة وجود جهاز قادر على تأمين سيطرة المرجعيّة المركزية على جميع التنظيمات والأشخاص التابعين لها والمقيمين على أرضها. وتتّخذ الدولة عادةً، في المجتمعات التقليدية، شكل الملكية التي تضم، الى جانب الملك، شريحة مجتمعية من القادة ذوي الامتيازات الذين يمارسون مرجعيّتهم.

وقد تبيّن من دراسة الميدان الافريقي، وهو ميدان متميّز من هذه الناحية، ان هذه الدول كان لها ان تشهد درجات من المركزية مختلفة باختلاف الظروف التاريخية، كما كان صاحب الأمر يتمتّع بسلطات محدودة الى هذا الحد او ذاك إما بفعل الرقابة التي تمارسها المجالس المحيطة به، وإما بفعل الرؤساء الاقليميين الذين ينتمون لعائلته.

لقد فتحت المدرسة التطورية ثغرات عديدة في هذا الإطار العام من الإناسة السياسية. ونحن سنأخذ هنا مثلاً عن مورغان الذي نعتبر ان ترجمة كتابه **المجتمع الغابر** الى الفرنسية قد جعلت قراءته أقرب الى المتناوَل.

دراسة حالة معينة: تقديس القبيلة

ميّز مورغان، من منظوره التطوري للمؤسسات، بين ما سمّاه «التنظيم المجتمعي القائم على العشائر والحمولات والقبائل او

المجتمع العشائري» و«التنظيم المجتمعي المبني على الأرض والملكية او المجتمع السياسي». في الحالة الاولى يُمارَس الحكم عبر العلاقات الشخصية المحضة التي تربط الأفراد بالعشيرة او بالقبيلة. اما في الحالة الثانية فتتحدّد صلات الحكم بالأشخاص عبر انتمائهم الى ارض او حاضرة او دولة (المجتمع الغابر ص 67). ويرى مورغان ان التنظيم القَبَلي كان له ان يطغى على تاريخ المجتمعات سواء عند الهنود الأمريكيين او في المكسيك او في اليونان قبل نشأة الحاضرة.

ويعتمد على المثل الذي استقاه من عند الايركوازيين بعد ان كان اول من درسهم، ليحدّد الـ gens، اي العشيرة، بأنها مجمل الاشخاص الذين تربطهم صلات رحمية واحدة ويتسمون باسم واحد (وحدة قرابية). كما يحدّد «الحمولة» بأنها مجموعة من الـ gentes العشائر المتحدة في ما بينها ضمن جمعية أرقى من اجل تحقيق بعض الغايات المشتركة، ويحدّد وظيفتها بأنها إعادة التوازن الى القبيلة كلما أدّى تعاظمها الى انقسامات غير متكافئة، مع ما يقتضي ذلك من غايات سياسية وقضائية في آن معاً. اما «القبيلة» فقد كانت تتألف من مجموعة من الـ gents، العشائر المنظمة في حمولات وتتكلم لغة واحدة (وحدة ثقافية). وأما «التحالف القَبَلي» فكان يشكّل وحدة أرقى تضمّ كل العشائر التي تنتمي الى مجموعة لغوية واحدة، وتقوم بوظائف قتالية ودفاعية بالدرجة الاولى (انظر تعريفاتنا ص 57).

ولمّا درس مورغان كيفية قيام العشيرة بوظيفتها أُعجب بالطبيعة الديموقراطية لهذه الوظيفة، اذ وجد ان جميع الرؤساء كانوا ينتَخبون فيها من قبل المجالس، حتى ولو كانوا ينتمون الى عائلة

واحدة، وأنهم كانوا يُقالون من مناصبهم وفقاً للشروط نفسها، علماً بأن النساء كنّ يتولّين شؤون المجتمع كالرجال.

كما وجد ان العشيرة تعتمد الزواج من خارجها، فتمنع الزواجات في صلبها، وتقوم بالدرجة الأولى بتأمين العون والدفاع المتبادل بين أبنائها.

ووجد كذلك ان القبيلة الايروكوازية تعتمد صيغة ديموقراطية، اذ يتألف مجلسها القبلي من رؤساء العشائر ويشرف على تسمية هؤلاء الرؤساء، كما ان بوسعه إقالتهم. فإذا اتفق ان كان هناك رئيس أعلى للقبيلة منتخب من قبل رؤساء العشائر، فإن سلطته تكون محدودة. فهي أقرب الى سلطة المقدّم بين متساوين(*) منها الى سلطة الرئيس الحقيقي. ثم انه وجد ان القبيلة تحمل اسماً وتملك ارضاً معينة. كما انها تنظم الأعياد الدينية الكبرى. اما التحالف القبلي الذي هو عبارة عن وحدة ثقافية وعسكرية، فقد كان بإمرة عدد من رؤساء العشائر الذين تضمهم مجالس منفتحة امام الشعب ليعبّر فيها عن رأيه. ولا يجوز ان يضمّ المجلس اشخاصاً معيّنين تعييناً الا اذا اقتضى الأمر تعيين بعض الرؤساء العسكريين فقط.

واعتبر مورغان ان هذا النموذج من التنظيم القبلي قد انوجد فيما بعد في مجتمعات أخرى، لا سيما في اليونان التي درس مورغان تطورها حتى نشأة مجتمع الحاضرة السياسية فيها، قبل ان ينصرف الى دراسة حالة روما.

كان لهذا المشروع الواسع الذي قام على وصف تاريخي-

(*) primus inter pares باللاتينية في الأصل.

نياسي، ان يعزّز، رغم طابعه الدغماطي (العقائدي) ونقاط ضعفه وثغراته الكثيرة، تلك التصورات التي اعتمدها اصحاب هذه المدارس التاريخية، لا سيما الماركسيون منهم، وهي تصورات تتعلق بعالم ديموقراطي يسوّي بين ابنائه كان قد سبق نشأة الدولة مع ما نجم عنها من اجحافات ومظالم: كالملكية الخاصة، والتفاوت بين البشر كما بين الجنسين، والسلطة الفردية سياسية كانت او عسكرية.

بُنى القرابة

اما المساهمة الجوهرية الأخرى التي قدمتها المدرسة التطورية في حقل الاستقصاء النياسي، فقد كانت دراسة السساتيم القرابيّة والحلفيّة، وذلك من خلال ابحاث مورغان (هنا ايضاً) وماكلينان. لقد نوّه ليفي-ستروس بعبقرية مورغان الذي كان كتابه **سساتيم العلاقات الرحمية والولاء في العائلة البشرية** «أساساً لنشأة الإناسة المجتمعية والدراسات القرابيّة في آن واحد» (الإناسة البنيانية، ص 331)[*]. والواقع ان هذه الدراسات شهدت بعد الكتاب المذكور نموّاً كبيراً بحيث أدى ذلك الى تكاثر موضوعات البحث، مما أضفى على هذا الاختصاص طابعاً تقنياً جداً في بعض الأحيان فضلاً عن مصطلحات خاصة به. نقتصر هنا على ايراد بعض هذه الموضوعات:

1 ـ دراسة العزوة وتنظيم الجماعات النَسَبيّة (بطن، عشيرة) الى جانب وظائفها الاقتصادية والإرثية والسياسية.

(*) الترجمة العربية، ص 323.

2 ـ دراسة صيغ الإقامة التي تضم مختلف الجماعات القرابية.

3 ـ دراسة الزواج واختيار الشريك اختياراً مدبراً الى هذا الحد او ذاك.

4 ـ دراسة المصطلحات القرابيّة، اي الصيغة التي يعتمدها الأقرباء والأحلاف لتسمية بعضهم بعضاً.

5 ـ وأخيراً درامة المواقف، اذ ان كل علاقة قرابية تنطوي عادةً على سلوكات منمّطة (احترام، مزاح، الخ.)

لكن موضوعات البندين الثالث والرابع هي التي استأثرت على نحو خاص باهتمام التطوريّين.

يبقى ان أيّة معرفة بالبنى القرابية، ولو كانت مقتضبة، تستوجب اطلاعاً محكماً على المصطلحات والمفاهيم الأولية.

ما هو «السستام القرابي»؟

انه مجموعة من القواعد التي تحدّد النسب، والإرث، والزواج والعلاقات الجنسية، وإقامة الأفراد والجماعات ووضعهم، حسب روابط الصلات الرحمية والتحالفات الزواجيّة. غير ان الاختصاصيين يشدّدون على ان رابطة الدم لا تعني مجرّد العلاقة الحياوية (البيولوجية)، بل هي تعني علاقة مجتمعية، اذ ان الجماعة القرابيّة الواحدة قد تضمّ اشخاصاً جرى تبنّيهم من قبل الجماعة، كما ان الولد الواحد قد يكون له أب ليس هو والده.

ومقولة «العائلة» التي تُستعمل كثيراً في المجتمعات الغربية قلّما تُستعمل لدى الشعوب التي يستوجب التضامن فيها وجود

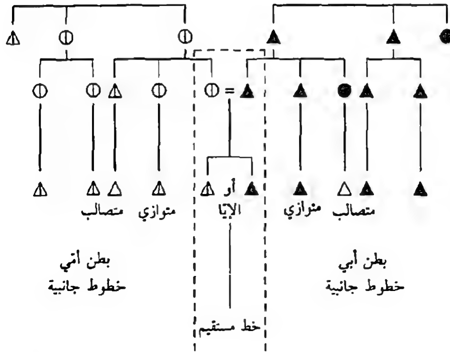
جماعات اكثر اتساعاً بكثير، وهي جماعات نَسَبية يطلق عليها اسم «البطون» او «العشائر» (انظر التعريفات، ص 115 - 116).

فالعائلة لدى الشعوب المذكورة تتفق بالأحرى مع أصغر خلية من خلايا الجماعة، تلك التي يسمّيها الانكلو- سكسونيون في كثير من الأحيان «البطن النواتي»، وهي تتّصف بالاقامة المشتركة، وبالتعاون الاقتصادي، وتضمّ اشخاصاً بالغين من الجنسين، من بينهم اثنان على الأقلّ يرتبطان بعلاقات زوجيّة، وواحداً او اكثر من الأولاد الفعليين او المُتبنّين الذين نشأوا عن الزواج المذكور (موردوك). وقد تقوم هذه الجماعة على زوج (رجل وامرأة) يعتمد الزواج الأحادي، او على مجموعة تعتمد الزواج المتعدّد، سواء كان للرجل الواحد عدة نساء (تعدد الزوجات) أو كان للمرأة الواحدة، وهذا نادر، عدة رجال (تعدد الأزواج) قد يكونون احياناً عبارة عن اخوة(«Polyandrie adelphique»).

* **الجماعات النَّسَبية**. يَقوم التضامن بين جماعة قرابية اذن على مجموعة من الافراد متحدّرين جميعاً من أب قديم واحد، وكثيراً ما يكون هذا التحدّر على صعيد جيل من الأجيال المتقادمة في الزمن. هكذا قد يصل عدد هؤلاء الأفراد الى المئات. ويتعاقب النسب عادةً في طرف واحد، إما عبر الرجال وإما عبر النساء. فيكون والحالة هذه نسباً من طرف واحد، اي انه من طرف الأب في الحالة الأولى ومن طرف الأم في الحالة الثانية. والمجموعة التي تضمّ جميع أفراد السلالة الواحدة منذ الأب الأول تشكّل «البطن الأبي» او «البطن الأمي». ففي حالة البطن الأبي نجد ان المرأة المتزوجة تظل منتمية على الدوام الى بطنها الأصلي، لكن اولادها ينتمون الى بطن زوجها. في حين ان هؤلاء الأولاد يظلون، في

البطن الأمي، أبناءً لبطنها هي ويظلون تحت رعاية خالهم (سواء كان هذا الخال أخ الأم او أخ الجدة امّ الأمّ).

فالبطن يشتمل، حسب الحالة الواحدة، على الأقرباء الذين يظهرون لنا في الترسيمة التالية:



في هذه الترسيمة تمثل السلالة المباشرة الأقرباء الذين توالدوا بعضاً من بعض، وتمثل السلالات الجانبية الأقرباء الذين توالدوا من

أب اول مشترك وحسب. وقد ابرزنا العلاقات التي تتخذ اهمية قصوى في هذه المجتمعات، وهي علاقات الأنسباء الأشقاء. اذ قد يكون بعض هؤلاء الأنسباء شركاءَ (زوجيّين) مفضّلين، وقد يكون بعضهم الآخر شركاء محظّرين، الا ما شذّ وندر.

هكذا يجري التمييز بين الأنسباء او النسيبات الذين يطلق عليهم اسم «الأنسباء المتوازون»، وهم الذين ينتمون الى بطن واحد (سواء كان أبيّاً او أمياً)، وأولئك الذين يُسمّون أنسباء أو نسيبات «متقاطعون» (او متصالبون) وهم لا ينتمون الى بطن واحد وقد يكونون شركاء محتملين. فالأنسباء المتوازون هم المتحدّرون من احد اخوة الأب ومن احدى اخوات الأم، والأنسباء المتقاطعون هم المولودون من إحدى اخوات الأب وأحد اخوة الأم.

وقد نجد في بعض الأحيان، وهي نادرة، ان التضامن الذي يحكم ما يُسمّى بالقرابة النافعة او ذات الوظيفة، يشتمل على كلا البطنين معاً، من أبي وأمي. فتُسمى هذه السساتيم القرابية «ثنائية الطرف» او «ذات النسب المزدوج»، اذ يكون الفرد الواحد على صلة تضامنية وثيقة مع بطن ابيه ومع بطن امه، في حين ان تضامنه، في السساتيم الأحادية الطرف، لا يكون إلا تضامناً ثانوياً مع البطن الذي لا ينتسب اليه.

ففي السستام الثنائي الطرف يكون الوالدان، اذن، هما وولدهما ابناءَ لجماعة واحدة، لكن أنسباء هذا الولد المتوازين يظلون خارج هذه الجماعة.

و«النسب الثنائي الطرف» يوسّع إطار القرابة ليشتمل على المجموعة التي تضمّ جميع الذين يتصلون بالأب والأم برابطة الدم، كما هي الحال في سستامنا الغربي. فالتضامن يتمّ، والحالة هذه،

بناءً على الدرجات القرابية لا بناءً على الانتماء الى جماعة نَسَبيّة. ذلك ان البطن يتلاشى عندئذ لصالح الجماعة القرابية التي تسمى الأقربين(parentèle) بالفرنسية و kindred بالانكليزية) والتي تتحدّد انطلاقاً من فرد معيّن لا انطلاقاً من جدّ مشترك، فتتغير تركيبة هؤلاء الأقربين تبعاً لكل شخص بعينه.

هذا، وترتبط بالنسب الفاظ أخرى قلما يستخدمها النّاسون في كلامهم، كلفظة «صُلبي»، اذ تتّصل الصلبية والأصلاب بالجماعة القرابية الأبّية النسب (اي من طرف الأب)، وتتضادّ في ذلك مع لفظة «حَوْبي»، باعتبار ان الأحواب هم الأقرباء الذين يتصلون بالفرع الأبي والفرع الأمّي على السواء (مما يجعلهم يتفقون مع القرابة الثنائية الجانب).

كما ان لفظتي ابّي النسب وأمّي النسب، لا ينبغي ان تُخلطا مع لفظتي «بطريركية» و«مطريركية» وهما لفظتان صارتا الآن في حكم المهملتين، علماً بأن الأولى تحدّد صيغة من صيغ السلطة المفوضة لأكبر الرجال سنّاً في مجال تدبير شؤون الجماعة، كما تدل الثانية على صيغة افتراضية من صيغ الاجتماع قد تكون وجدت في الأزمنة الأولى حسب بعض التطوريّين، وكانت النساء في تلك الصيغة المجتمعية هن اللواتي يتولّين الحكم. فإذا كان هناك من لا يزال يستعمل احياناً كلمة «بطريركية» فإنما يستعملها، على ما يقول ردكليف-براون، على سبيل التعريف بمجتمع «تكون القواعد النَسَبية فيه أبيّة النسَب كما يعتمد الزواج إقامة الزوجين بين ذوي الأب» (انظر ادناه) وحيث «يتمّ الميراث والوراثة عبر السلالة الذُكَرية وتظل المرجعيّة بين يدي الأب او المقرّبين منه».

* **الإقامة**. تفرض قواعد الإقامة على العائلة الأولية المنبثقة

عن الزواج عدداً من الالتزامات. ففي السساتيم الأبية النسَب، وهي الأكثر عدداً، يكاد يكون الزواج متبوعاً على الدوام بالإقامة بين ذوي الزوج، مما يعني ان الزوجة تأتي لتعيش مع عائلة ذوي زوجها.

كما توجد صيغة إقامة الزوجة لدى أب زوجها في بعض السساتيم الأمية النسَب ايضاً، اذ يترعرع الولد الذي اسفر عنه الزواج ضمن عائلة ابيه، ثم يعود بعد ذلك لينضمّ الى عائلة امه (اي الى خاله)، وكثيراً مايتمّ الانضمام المذكور بعد ان يحصل الولد على ميراثه.

اما الإقامة عند عائلة الزوجة، وتسمى الإقامة بين ذوي الزوجة، فهي صيغة نادرة حتى في السساتيم الأمية النسب، وذلك اذ يغادر الزوج عائلته لكي يعيش، لمدة زمنية معينة على الأقل، مع عائلة أب زوجته، او مع عائلة خالها، وهذا نادر جداً. ونجد في سساتيم الإقامة هذه ان فريق الرجال العاملين يتألف من الأصهار عوضاً عن ان يكون متألفاً من الاخوة كما هي الحال في سساتيم الإقامة بين ذوي الزوج والأبية النسب، مما يجعلها اقلّ تجانساً وأكثر عُرضةً للأوضاع المتأزمة. وهذا سبب من الأسباب التي تجعل الإقامة بين ذوي الزوجة عابرة ومؤقتة في كثير من الأحيان، فيعود الزوج الى عائلته بعد سنوات قليلة مصحوباً بزوجته.

وقد يكون للشريكين احياناً ان يختارا بين عائلة الزوج وعائلة الزوجة، أو أن يقيما لمدة معينة في الاولى ثم لمدة اخرى في الثانية، فتكون الإقامة عندئذ «في مكانين».

كما ان من الممكن ان تستقر العائلة الناشئة في قرية مختلفة عن قريتي كلّ من عائلتي الزوجين، بل ان بوسعهااحياناان تؤسس

لقرية جديدة عندما يتجه سستام الإقامة نحو الفصل بين الأجيال، كما هي الحال في بعض مجتمعات افريقيا الشرقية (مالاوي)، فتكون الإقامة عندئذ في «مكان مستحدَث».

* **الزواج**. يُعرِّف الزواج بصيغ القران الشرعي التي يُقرّها المجتمع، اذ يحدّد بشكل خاص علاقات الزوج والزوجة.

وتنطوي كلمة زواج في استعمالها الشائع على فكرتين متميزتين:

- تتعلّق الأولى بإقامة رجل وامرأة في مسكن واحد بغية تأسيس عائلة.

- وتتعلّق الثانية بنمط علائقي شرعي يمتاز عن أشكال الاقتران الأخرى التي تحصل قبل الزواج او خارج إطاره.

اما وظائف الزواج فقد تكون عديدة، حسب المجتمعات غربية كانت او غير غربية. وترمي الوظائف المذكورة الى:

- إضفاء وضع شرعي على الأولاد المتولّدين عن الزواج (بصورة تكاد تكون عامة في كل المجتمعات).

- تحويل الحقوق الى كل طرف من الأطراف، سواء من حيث المسكن او الحياة الجنسية او الاقتصاد المنزلي او الملكية.

- إرساء الأسس اللازمة لملكية مشتركة من اجل مصلحة الأولاد.

- إقامة علاقة تحالفية (علاقات «ولاء») بين ذوي الشريكين، الأمر الذي يتّخذ أبعاداً هامة جداً في المجتمعات القديمة.

اما المشكلة التي تطرح في هذا الصدد فهي ايجاد تعريف مشترك يصحّ على سائر انواع الزواج. والحال ان ايجاد التعريف

المذكور ليس مسألة يسيرة، وذلك:

ـ اولاً، لأن الزواج لا يُعتبر دائماً بمثابة العلاقة الدائمة. مما دفع بعض الاختصاصيين، مثل وسترمارك، الى الكلام عن «علاقة قد تدوم الى هذا الحد او ذاك». ومما يجعل تحفظهم على دوامها مبرّراً هو ان هناك جماعات من الاسكيمو او الهنود لا يتميّز وضع الزوج فيها تميّزاً واضحاً عن الوضع الناشيء عن أشكال اخرى من القران المؤقت.

ـ ثانياً، لأن الزواج لا يقترن دائماً بتأسيس عائلة وانجاب أولاد. هكذا نجد عند معشر النايار في جنوب الهند طقساً من طقوس الزواج الفعلية يجمع قبل سن البلوغ بين فتاة ورجل لا يلبث ان يطلّقها بعد انتهاء الاحتفال. ومنذ ذلك الحين يصبح بوسع الفتاة ان تعقد علاقات عابرة مع رجال ينتمون الى كاست معيّن. ويصار الى الاعتراف بأولادها من قبل أحد عشاقها وفقاً لقواعد معينة.

ـ ثالثاً، لأن الزواج لا يستوجب دائماً قران رجل بامرأة، رغم تمتّع هذا الزواج بقيمة شرعية. ففي الداهومي القديمة، في افريقيا، تستطيع احدى النساء الثريّات ان تعقد قرانها على فتاة شابة بعد ان تدفع لذويها قدراً معيناً من المال. ثم تهب هذه الفتاة الى احد الرجال، دون ان تتقاضى منه مالاً هذه المرة، بحيث يتسنى لها بعد ذلك ان تحتفظ لنفسها بذرية الزوجين المذكورين. وهذه طريقة من الطرق التي تؤول الى تكوين حاشية او بطانة كبيرة من الحشم الذين يداني وضعهم ضع الأسرى.

يتبيّن لنا من كل ذلك صعوبة ايجاد تعريف جامع للزواج، وضرورة التسليم بتعريف عريض له على نحو ما أشرنا اعلاه.

هذا، وكل نوع من انواع الاقتران يفترض اختياراً لشريك.

فقد يتم اختيار هذا الشريك من ضمن الجماعة («الزواج الداخلي»، انظر التعريفات، ص 115) او من خارجها («الزواج الخارجي»)، علماً بأن هذه الجماعة قد تكون جماعة الأرض الواحدة او العائلة الواحدة او المهنة الواحدة او الكاست الواحد. . . لكن القاعدة الجوهرية التي تظل سارية المفعول، والتي سيكون لنا عودة اليها في ما بعد، هي التقيّد بالمحرمات الرهاقية، اي بالممنوعات التي تنصّ على تحريم الزواج من بعض الأقرباء. بالمقابل نجد في بعض المجتمعات قرانات مستحبّة و«مفضّلة». فهذه القرانات، رغم احترامها لقواعد الزواج الخارجي ومراعاتها لقواعد الزواج من خارج الجماعة النَسَبيّة الواحدة، تسمح بالزواج من بعض الأقرباء الحميمين حرصاً منها على تعزيز أواصر الثقة بينها وبين العائلة الحليفة. من هنا كانت حالة الزواج من بنت أخ الأم او من بنت اخت الأب (الأنسباء المتقاطعون) حالة كلاسيكية، سيكون ان نتعرّف على تطبيق لها في الصفحات المقبلة.

هذا، وكانت موضوعة الشريكين المحرّمين والشريكين المفضّلين من الموضوعات الأثيرة لدى الأناسين.

اما الشرط الآخر الذي يخضع له الزواج وشرعيته فهو يقوم بصورة دائمة تقريباً على دفع «سلفة زواجية» (او مهر زواجي) اي عبارة عن جملة من الأموال او الممتلكات او الخدمات التي تقدمها عائلة الزوج مقابل المرأة التي أعطيت لها. والواقع ان الزوج يستفيد، مهما كان السستام النسبي الذي ينتمي اليه، مما تقدمه الزوجة من مساهمة اقتصادية، ناهيك باستفادته، اذا كان ينتمي الى سستام أبّي النسب، من الأولاد الذين تنجبهم له زوجته والذين يشكّلون ثروةً وقوةً عمل. وغالباً ما ترتفع قيمة المهر المذكور

بارتفاع نسبة تكامل الزوجة مع جماعة الزوج، وقد يحصل احياناً ان يُفرض عليها عدم الزواج من خارج الجماعة في حال ترمّلها.

بالمقابل، نجد في المجتمعات ذات المستوى الاقتصادي المنخفض، ان الزواج لم يكن يتمّ عن طريق دفع المهور، بل عن طريق تبادل النساء عاجلاً او آجلاً بين الجماعات، اذ تعمد الجماعة التي أخذت امرأة من جماعة ثانية الى اعطائها امرأة مقابلها (التبادل الحصري).

اما في المجتمعات التي تسمح بتعدد الزوجات، او بتعدّد الأزواج ـ وهذا أندر ـ فإن باستطاعة أحد الزوجين ان يعقد زواجات عدة، كأن يعيش الرجل الواحد مثلاً مع عدة نساء، فتشكّل كلُّ منهنّ، مع اولادها، طائفة-فرعية ومختلفة، وذلك تحت مرجعيّة الزوج المتعدّد الزواجات (الزواج الثاني).

واذا كانت الشروط المتعلقة باختيار الشريك أيسر، عادةً، من تلك التي يقتضيها الزواج الأوّل، فإن بعض القواعد تظل احياناً ملزمة، كتلك القاعدة التي تقضي في بعض المجتمعات باعتماد «زواج السلفة»، وهي ممارسة تقوم على تزويج أرملة احد الاشخاص بأخيه الأصغر (ومنع تزويجها بأخيه الأكبر)، ويُفترض بالأولاد الناشئين عن هذا القران الجديد ان ينتموا للأخ الأكبر المتوفى لا الى الأخ الذي ولدوا منه. ورغم ان التوراة قد نصّت على وجوب اتّباع هذه العادة، فإننا نجدها شائعة الى حد كبير في افريقيا. وهي عادة ينبغي التمييز بينها وبين عادة وراثة الأرملة التي تقضي بأن يرث الرجل الواحد ـ بعد ان يصبح سيّد العائلة ـ زوجات السيد المتوفى فينجب منهنّ اولاداً اذا كنّ ما زلن قادرات على الإنجاب. ان هذه الممارسات تبيّن لنا بوضوح تلك الأهمية

التي توليها بعض المجتمعات لتماسك جماعاتها النَّسَبية وتضامنها.

بالمقابل، يقضي زواج «الأُخيّة» بزواج المرء من الاخت الصغرى لزوجته المتوفاة. وهذه ممارسة أندر من «زواج السلفة»، بل انها قد تكون ممنوعة احياناً في بعض المجتمعات. فهي أقرب الى ان تكون صنيعاً حسناً تقوم به عائلة الزوجة، منها الى الواجب المفروض عليها. كذلك الأمر بالنسبة لتعدد الزوجات الشقيقات، الذي هو زواج المرء من اختين، وهي عادة متّبعة لدى بعض شعوب افريقيا الجنوبية مثلاً.

* **المصطلحات القرابية والمواقف.** خلافاً للمجتمعات الغربية، تقتضي المصطلحات القرابية المعتمدة من قبل شخص معيّن ان يتخذ هذا الشخص حيال من يتوجّه اليه سلوكاً معيّناً ومقنّناً. فالموقف الذي يُفترض ان يُتَّخذه المرء من قريب من الأقرباء لا يتوقّف على درجة المودّة او التحفظ التي يكنها له، بل على المسافة المجتمعية التي تقتضيها العلاقة القائمة بينهما.

فالإيّا ـ وهي المصطلح الذي يحدّد الشخص الكائن في مركز العلاقة القرابية ـ يُفترض بها مثلاً، ان تتّخذ موقف الاحترام نفسه حيال جميع أخوالها على السواء، بصرف النظر عن طبيعة المشاعر التي تكنّها لكل منهم.

ان مصطلحات القرابة تميّز بين:

أ) «المصطلح التخاطبي»، وهو المستعمل للدلالة على القريب الذي نتوجه اليه مباشرة بالكلام

ب) «المصطلح الإسنادي»، وهو المستعمل للدلالة على القريب الذي نتكلم عنه مع شخص آخر.

ان هاتين اللفظتين كثيراً ما تكونان، في اللغات الغربية، لفظة واحدة. لكنهما لا تكونان كذلك دائماً في المجتمعات التي نتحدث عنها. كذلك ينبغي، كما رأينا، أن نميز بين المصطلحات «التوصيفية» والمصطلحات «التصنيفية» على نحو ما اقترح مورغان. فالأولى تعرّف بالطبيعة الفعلية للعلاقة («ابن اخ أمي»)، والثانية تستعمل لفظة واحدة للدلالة على عدة أقرباء ينتمون في آن واحد الى السلالة المباشرة والسلالة الجانبيّة («أب» او «ام» للدلالة على اخوة الأول وأخوات الثانية).

وتتوقّف التسميات التي تطلق على الأقرباء على عدة عوامل كما تختلف باختلافها: كالجيل (بالفرنسية: عم oncle، وعم أكبر grand-oncle)، وجنس الشخص المتكلم او الشخص الذي نتوجه اليه بالكلام (اخ، اخت. . .)، وعلاقة التحالف (صهر beau-frère، سِلفة belle-soeur) والقرابة الجانبية (نسيب)، والمبادلة (نسيب، التي هي تسمية متبادلة بين المتكلمين)، والسن (اختلاف تسمية الأخ الأكبر عن تسمية الأخ الأصغر في بعض السساتيم)، والجب، اي الانتماء الى جب الأب او الى جب الأم (نجد في معظم المجتمعات، ان تسمية أخ الأب تختلف دائماً عن تسمية أخ الأم).

هكذا نجد ان دراسة مصطلحات القرابة قد أتاحت لموردوك ولغيره من الأناسين من بعده ان يضعوا نميطة بستة سساتيم تغطّي مجمل المجتمعات تقريباً، وذلك ابتداءً من التسميات التي تطلقها الإيّا على إخوتهاوأخواتها وأنسبائها لأمها (من متوازين ومتقاطعين) وأنسبائها لأبيها (من متوازين ومتقاطعين). فبعض السساتيم، كالسستام السوداني، تكون توصيفيّة بكلّيتها. اذ يكون لكل قريب من أقرباء الإيّا، سواء كان أخاً أو نسيباً متوازياًاو متقاطعاً من كلا

الطرفين، تسمية خاصة به. وهناك سساتيم اخرى تكون، بالعكس، تصنيفية بكلّيتها، كالسستام الهاوايي، حيث نجد ان جميع الأنسباء والنسيبات يسمّون «إخوة» و«أخوات». كما ان هناك سساتيم تميّز بين الجبّين فقط،كما هي الحال في السستام الفرنسي وسستام الأسكيمو، فتضع الأخ والأخت في جبّ الإيّا، وتضع الأنسباء والنسيبات في جميع السلالات الجانبية. فضلاً عن سساتيم تعارض، كالسستام الايروكوازي، بين الإخوة والأخوات والأنسباء والنسيبات المتوازين الذين يسمّون جميعاً «إخوة» و«أخوات»، وبين الأنسباء المتقاطعين الذين يسمّون «أنسباء» (موردوك، الفصل 8، ص 223 من الطبعة الانكليزية لكتابه **البنية المجتمعية**).

اما المواقف التي تحددها التسميات فقد كانت موضوعاً لدراسات معمّقة كثيرة تبيّن منها ان بعض المواقف محكوم بالاحترام (الأب - الولد، او الأم - الولد) وبعضها محكوم احياناً «بالتحاشي» خاصة في علاقات الصهر وحماته، كما انها قد تكون محكومة، بالعكس، بحرية التحدّث والمزاح، خاصة بين الخال وابن الأخت (علاقة الخؤولة) وبين الأجداد والأحفاد (الجيلين المتناوبين) وبين الأصهرة وأخوات زوجاتهن الأصغر منهن.

دراسة حالة أخرى: بدايات الزواج الخارجي.

مورغان أيضاً هو الذي سيزودنا بنموذج عن دراسة البنى القرابية، بينما نأخذ عنه الآن نموذجاً عن دراسة الزواج. فقد بيّن، في نظريته التطورية، كيف ظهر الزواج الخارجي الى حيّز الوجود ووضع حدّاً للاختلاط البدائي وللزواج بين الأخوة والأخوات الذي كان اول شكل من اشكال المجتمع المنظّم. اما الشكل الذي تلاه عبر الزمن فهو الذي منع هذا الزواج الرهاقي عن طريق استحداث

التنظيم العشائري، (نسبة الى العشيرة التي ظل مورغان يسمّيها gens) وقرنه بسستام طبقي، على نحو ما نجد في المجتمعات الاسترالية المسمّاة كاميلاروا، وهي عبارة عن قبائل أهليّة تعيش في جنوب بلاد الغال الجديدة.

1. تنقسم القبيلة الى نصفين يضمّ كل منهما ثلاث عشائر او gentes. لكن هذه القسمة تواكب قسمة اخرى الى طبقات تعتمد هي الأخرى الزواج الخارجي بحيث ينتمي رجال العائلة الواحدة ونساؤها الى طبقات مختلفة.

فنجد في القبيلة الواحدة اذن ثماني طبقات، أربع طبقات رجالية، واربع نسائية. ولكن بما ان الزواج ليس أحادياً بل يسمح للرجل بإقامة علاقات مع نساء اخوته، او يسمح للمرأة باقامة علاقات مع أزواج أَخَواتها، فإن بقايا الاختلاط الجنسي تظل مستمرة، رغم استبعادها لكل انواع الرهاق. ثم ان هذه الطبقات لا تتميّز بناءً على الجنس وحسب، بل تتميّز ايضاً بناءً على الجيل، بحيث ان الابن لا ينتمي ابداً للطبقة التي ينتمي اليها ابوه، ولا البنت لطبقة أمها.

فلننظر عن كثب الى هذا السستام:

ست عشائر

- النصف الأول: إغوانة، كونغورو، اوبوسوم(*).
- النصف الثاني: أمو(*)، برامل(*)، حية سوداء.

(*) Opossum حيوان من الجرابيات جميل الفرو، Emeu حيوان من فصيلة النعاميات، Péramèle حيوان من الجرابيات طويل الخطم بحجم الأرنب. كل هذه الحيوانات تعيش في استراليا.

ثماني طبقات

ـ النصف الأول: طبقتان رجاليتان: موري وكوبي، وطبقتان نسائيتان: كابوتا وماتا.

ـ النصف الثاني: طبقتان رجاليتان: إيپه وكومبو، وطبقتان نسائيتان: بوتا وإيپاتا.

2. وبما ان السساتيم هنا هي سساتيم أمية النسب، فإن الأولاد ينتمون بحكم ذلك الى عشيرة امهم.

ان الترسيمة التالية تلخص وضع القبيلة والزواجات التي تتم بين طبقات الرجال والنساء.

النصف الأول	النصف الثاني
كابوتا (ن)	إيپه (ر)
اغوانة موري (ر)	إمو بوتا (ن)
كونغورو كوبي (ر)	برامل إيپاتا (ن)
اوبوسوم ماتا (ن)	حية سوداء كومبو (ر)

ان مورغان بالذات يلخص هذا الوضع بتعابير الزواج والنسب (المجتمع الغابر، ص 58)

ـ رجل ايپه يتزوج امرأة كابوتا: فيكون اولادهما موري وماتا

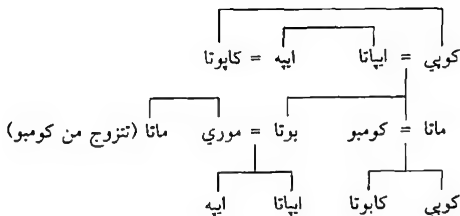
ـ رجل كومبو يتزوج امرأة ماتا: فيكون اولادهما كوبي وكابوتا

ـ رجل موري يتزوج امرأة بوتا: فيكون اولادهما ايبه وايباتا

ـ رجل كوبي يتزوج امرأة ايباتا: فيكون اولادهما كومبو وبوتا

فإذا نظرنا الى الوضع من زاوية العزوة فإن المرأة الكابوتا تكون أماً لبنتٍ ماتا، وهذه بدورها تنجب بنتاً كابوتا. اما الأب، فهو اذا كان كوبي، مثلاً، وتزوج من امرأة ايباتا، فإن ابنه سيكون ايبه وسينتمي الى عشيرة امه.

هذا، والطبقات التي يضمّها كل نصف من النصفين تعود فتلتقي ضمن كل عشيرة من عشائر النصف المذكور. فضلاً عن ان الزواج يظل على الدوام شأناً من الشؤون التي تهمّ الأنسباء المتقاطعين، اي التصنيفيين، فيتزوج كل شاب من تلك التي تكون في الوقت نفسه بنت اخ امه وبنت اخت ابيه، وذلك من الناحية المبدئية على الأقل، اذ ان الزواج قد يجمع عند الاقتضاء بين أنسباء اكثر تباعداً. وكما يتّضح لنا من الترسيمة ادناه، فإن الزواجات نفسها تستعاد إبّان كل جيلين.



ان هذا السستام الذي يسمّى سستام التبادل الحصري ذي الطبقات، هو الذي توسّع فيه ليفي - ستروس في ما بعد بوصفه نمطاً «للسستام الكلاسيكي»، وذلك في كتابه القرابة في بناها الأولية.

بعض التعريفات

في الإناسة السياسية

Caste كاست: جماعة مجتمعية مغلقة، تعتمد الزواج الداخلي، تمارس نشاطاً مهنياً مُتوارثاً، وتقع ضمن تراتب مجتمعي وروحي شديد وتخضع لسستام من الممنوعات. وهو لفظة لا يمكن اطلاقها، بمعناها الضيّق، إلا على جماعات معينة في الهند.

Chefferie رئاسة طائفة من البشر مرتبطة بأرض معينة، دون ان يكون لها دولة، وخاضعة لسلطة رئيس وراثي قد يُنتخب احياناً من عدة عائلات. تتصف الرئاسة بنوع من استمرارية السلطة.

classe d'âgeطبقة سنّ: مجموعة الاشخاص الذين ينتمون الى شريحة عمرية واحدة(تتراوح فروقاتها عادة بين اربع وعشر سنوات) ويُفترض بهم ان يجتازوا معاً مختلف مراحل الحياة (التي تكون متراتبة عادةً) من الولادة حتى الموت. تقوم هذه التجمعات بادوار عديدة (تأهيلية، عسكرية، اقتصادية، سياسية).

Etat دولة: «تجمع سياسي مرتبط بأرض معينة، تجمع افراده وحدة قسرية قائمة سلفاً. تتوفر الدولة على

تنظيم دائم وعلى ملاك إداري يحافظ بنجاح على حقّ احتكار الاستخدام الشرعي للقوة الجسدية، (ماكس ڤيبر).

Ethnos:Ethnie: ناس: تجمُّع من الاشخاص الذين يشتركون بثقافة واحدة ويتكلمون عادة لغة واحدة ويحدوهم وعي بالانتماء الى هوية جماعية واحدة. كثيراً ما ترتبط هذه اللفظة بلفظة قبيلة، لكنها لا تقابلها دائماً (انظر قبيلة).

Terre ارض: (سيد الـ): تقديس تكتّه طائفة من العائلات ذوات الاصول المختلفة للآلهة المحلّيين المرتبطين بأرض معينة كان قد جرى تقاسمها بشكل مشترك. ويتم هذا التقديس تحت رعاية عراف او سيّد للأرض يكون عادةً كبير العائلة التي سبقت العائلات الأخرى الى الاستقرار على بقعة الأرض المذكورة.

Tribuقبيلة: ا) تجمع من الاشخاص الذين يشتركون بثقافة واحدة ويتكلمون عادةً لغة واحدة ويحتلون ارضاً خاصة بهم. بهذا المعنى تصبح القبيلة قريبة من الإثنية. لكن فكرة الأرض المشتركة هي التي ربما تميّز بينهما افضل تمييز. ب) في بعض المجتمعات، وخاصة الرعوية منها، قد تكون القبيلة جزءاً من الإثنية. فتشترك هي ايضاً بأرض واحدة (انظر ايفانز - برتشارد، النوير).

إناسة القرابة.

Agnats اصلاب: اشخاص متحدرون من جدّ واحد تربطهم صلات القرابة الرجالية فقط (جبّ أبيّ النسب)

Alliés ou Affinsاحلاف او اولياء: اشخاص يوحّد بينهم زواجٌ واحدٌ منهم.

clan عشيرة: جماعة نَسَبيّة مكونة من عدة بطون ويَعتبر ابناؤها جميعاً انهم اقرباء بفضل تحدّرهم من جدّ واحد، لكنهم لا يستطيعون ان يحدّدوا بدقة روابط هذه القرابة. وقد تعتمد العشيرة الزواج الخارجي او لا تعتمده، كما انها قد تعيش على ارض واحدة او لا تعيش. يتمّ النسب في العشيرة عبر الرجال (فيقال عندئذ عشيرة الاب) او عبر النساء (فيقال عشيرة الام).

Cognats أحواب: اشخاص تربطهم صلة قرابية عبر مجمل الجبوب سواء كانت ابية او اميّة، وتضمّ جميع الاقارب «الحياويين» (البيولوجيين).

Exogame / Endogame زواج داخـــــلـــــي/ زواج خارجي: زواج يتمّ داخل الجماعة او خارجها. علماً بأن الجماعة المذكورة قد تكون جماعة قرابية او جماعة تعيش على ارض واحدة او اتحاد حرفي.

gens عشيرة: لفظة رومانية الأصل تدل على جماعة نَسَبية ابيّة النسب، كما كانت الحال في روما.وهي قريبة الى حدّ ما من البطن. لكن الإناسة الامريكية استعملتها فيما بعد بمعنى قريب من العشيرة (عشيرة الاب او عشيرة الام).

Inceste زُهاق: علاقة جنسية محّرمة بين شخصين تربطهما درجة قرابية تمنع اقترانهما، او ينتميان الى جماعة تمنع اية علاقة جنسية او زواج في داخلها.

Levirat زواج السلفة: قران ثانوي يحصل عندما تتزوج ارملة الاخ الاكبر من اخيه الأصغر، ويُعتبر الاولاد الناجمون عن هذا القران من ذريّة الاخ المتوفى.

Lignage بطن: خلافاً للعشيرة، يُعتبر البطن جماعة نَسَبيّة يستطيع ابناؤها ان يحدّدوا صلاتهم القرابية انطلاقاً من جدّ مشترك. وقد يتمّ النسب في البطن، كما هي الحال في العشيرة،إما عبر الرجال (بطن أبيّ) او عبر النساء (بطن امّي). ويكون التضامن بين أبناء البطن الواحد اشدّ من تضامن أبناء العشيرة الواحدة.

parentèle الاقربون: جماعة قرابية تتحدّد انطلاقاً من علاقات احد الاشخاص بمجمل اقربائه المتحدّرين من جميع السلالات لا من واحدة فقط (اي البطن).

phratrieحمولة: يدل اصل هذه اللفظة حسب اشتقاقها اليوناني على جماعة نَسَبية ابيّة النسب قريبة من البطن. اما بمعناها الإناسي فهي تدل على مجموعة من الجماعات النَّسَبية تربط بينها مشاعر قرابية وشعائر مشتركة.

polygamieالزواج المتعدّد: تدل بمعناها العادي على زواج رجل واحد من عدة نساء. أما بمعناها الادقّ فهي تدل على زواج شخص ما من عدة شركاء.

polyandrieتعدد الأزواج: زواج امرأة واحدة من عدة رجال، قد يكونون احيانا أخوة (تعدّد الازواج الاشقاءpolyandrie adelphique).

polygynieتعدد الزوجات: زواج رجل واحد من عدة نساء.

Sib لفظة امريكية اشاع استعمالها لوي، تدل على العشيرة.

Sibling لفظة استعملتها الإناسة الانكلو سكسونية تدل

بمعناها الضيّق على الإخوة والأخوات الذين ولدوا من الوالدين نفسهما، وتدل بمعناها الواسع على الانسباء الحميمين [ابناء عم لحّاً] اما الاخوة والاخوات المتحدرين من دم مشترك او من رحم مشترك فيسمون احياناً demi sibling [بنو العلاّت].

Sororat زواج الأُخَيّة: قران ثانوي بين رجل أرمل والاخت الصغرى لزوجته المتوفاة.

Terminologie classificatoire مصطلحات تصنيفية: سستام يعتمده الاقارب لتسمية بعضهم بعضاً، اذ يستعملون لفظة واحدة للدلالة على اقارب ينتمون في الوقت نفسه الى السلالة المباشرة والى السلالات الجانبية.

Terminologie descriptive مصطلحات توصيفية: سستام تسمية يستعمل لفظة مخصوصة للدلالة على العلاقة القرابية الفعلية(كقولنا بالفرنسية مثلاً: Frère de ma mère et non oncle او كان نقول بالعربية: «اخ امي»، لا «خالي»).

موضوعات للتفكير

1 ـ أنطلاقاً من النموذج الذي تشكله اقوام الباروبا في غينية الجديدة (م. غودلييه، **انتاج الرجال الكبار**، باريس، فايار، 1982) والنوير في السودان (ايفانز ـ پرتشارد، 1968)، بيّن ما هي العناصر التي يتكوّن منها الوضع المجتمعي في هذه المجتمعات التي تسوّي بين ابنائها (في الحقل الديني والاقتصادي والقرابي وغيرها..).

2 ـ ما هي المعايير التمييزية بين المجتمعات البطنية او التي لا دولة فيها، والمجتمعات التي عرفت سستاماً دولياً؟ ما هي، برأيك،

الشروط الأساسية لنشأة الدولة؟ (راجع مراجع الفصل الرابع: بالانديه، كلاستر، فورتس، ايڤانز-پرتشارد...)

3 ـ طبيعة الشأن السياسي وأبعاده في المجتمعات المعاصرة وفي المجتمعات القبلية التقليدية.

4 ـ ارسم الترسيمات الثلاث التي توضح السستام الأبي النسب، ثم الأمي النسب، ثم الثنائي النسب، وذلك من خلال توضيح القرابة المذكرة والمؤنثة بالنسبة للإيا عبر اربعة أجيال، على ان تكون الإيّا في الجيل ما قبل الأخير.

5 ـ ما هي المعايير الأساسية لمصطلحات القرابة؟ إستعن على تحديدها بالفصل الرابع من كتاب موردوك حول محدّدات مصطلحات القرابة (راجع مراجع الفصل الرابع).

6 ـ اكتب ثلاث او أربع صفحات تصف فيها خصائص أحد السساتيم القرابية والزواجية. إختر امثلتك من عند ردكليف-براون وفورد: **السساتيم العائلية والزواجية في افريقيا.**

القسم الثالث

الإناسة والثقافة

الانتشارية والمدرسة الأمريكية

اذا كانت دراسة المدرسة الانتشارية تتمّ عادة بمعزل عن دراسة الإناسة الثقافية الأمريكية ككلّ، فإن ذلك لا يمنع من ان تكون الأولى، التي سبقت الثانية زمنياً، قد وجدت قسماً من ركائزها في الولايات المتحدة وأعطت للفظة «الثقافة» كل اهميتها، على ما يشهد الكثير من المفاهيم التي نشأت فيها، مثل مفهوم «المناطق الثقافية» او «المركّبات الثقافية». أضف الى ذلك ان استخدام التاريخ كأداة تفسيرية للتغيُّر كان أمراً شائعاً لدى الانتشاريين ولدى مؤسسي الإناسة الثقافية، وذلك خلافاً للمدارس الوظيفوية التي جاءت بعد ذلك بسنوات.

الانتشارية

النظريات والمناهج

تعتقد المدرسة الانتشارية، شأنها شأن التطورية، بالمساواة بين البشر وبالتفاوت بين الثقافات، اذ نجد في انحاء العالم بؤراً

ثقافية متقدمة على غيرها. لكنها، بالمقابل، لا تعرب عن الثقة نفسها بعبقرية الانسان وقدرته على التقدّم الدائم عن طريق الاختراعات. فالانتشارية ترى ان نمو المجتمعات يتمّ اكثر ما يتمّ عن طريق الاخذ والتقليد وذلك بفعل الاحتكاكات الثقافية بين الشعوب، وهي احتكاكات اكثر بكثير مما يظنه التطوريون.

والمدرسة الانتشارية لا تدرس الثقافات باعتبارها نماذج ممثّلة لمراحل متعاقبة عبر الزمن، بل هي ترفض اعتبار البشرية بمثابة الكائن الذي ينمو كما تنمو الخلايا المغلقة والمنطوية على ذاتها، بحيث تتطور كل منها على حدة مع تقدّم الاختراعات (اطروحة مورغان). اذ ترى الانتشارية ان هذه الاختراعات، فضلاً عن العناصر الثقافية، تنتشر من مجتمعات الى اخرى مجاورة لها، إما بفعل الهجرات وإما بفعل الحروب.

بكلمة، اذا كانت المدرسة التطورية ترى ان موضوع الإناسة هو البحث عن اسباب التفاوت بين الثقافات، فإن المدرسة الانتشارية ترى ان هذا الموضوع هو البحث عن صيغ الانتشار من ثقافة الى اخرى. كيف ينتقل عنصر ثقافي من مجتمع الى آخر؟ وإذا كانت نظرتها لهذا الموضوع نظرة تاريخية تتناول دائماً كيفية حصول التغيّر عبر الزمن، فإنها تصبح، الى ذلك، نظرة جغرافية. فلا يعود السؤال مقتصراً على الصيغة التالية: «لماذا نجد ان الثقافات متنوعة؟» بل صار يطرح بصيغة اخرى: «كيف كان لهذا التنوّع ان يحصل؟».

والواقع ان كلا الرؤيتين قد تكونان متكاملتين، فيكون لنا ان نسلّم، اذا نحن اخذنا القارة الأمريكية مثلاً، بأن عملية التطور كان لها ان تفعل فعلها في مناطق مغلقة على ذاتها، مثل امريكا، لكن

عملية الانتشار كان لها في الوقت نفسه ان تفعل فعلها داخل هذه المناطق الواسعة بين مختلف القبائل. هكذا نجد ان باحثاً تطورياً مثل تيلور كان قد طرح، منذ 1865، في كتابه ابحاث حول ما قبل تاريخ الانسان، فرضية انتشار بعض السمات الثقافية من مجتمع الى مجتمع، وذلك رغم الأهمية التي يوليها لمقولة الثقافة.

المسائل والمفاهيم

رأينا ان مؤسس الإناسة الأمريكية، فرانز بواس(1858-1942) هو الذي كان أول من انتقد الاطروحات التطورية وشقّ الطريق، الى حدّ ما، امام الانتشارية التي ما لبثت ان نمت في السنوات الأولى من القرن العشرين، رغم انحصارها جغرافيا ضمن الولايات المتحدة والمانيا، وبصورة هامشية في بريطانيا الكبرى. وقد حافظ التيار الانتشاري على حيويّته حتى الثلاثينات، خاصة في المانيا، حيث كان قد نشأ مع طروحات الباحث الجغرافي راتزل (1904-1844). اذ كان هذا الباحث قد شدّد على اهمية الهجرات بالنسبة لانتشار الاختراعات والتقنيات بما هو ضرب من «العملية المحضّرة» التي تتيح لبعض الثقافات ان تفرض نفسها على غيرها. ثم كان لاثنين من تلامذته، هما ف. غرابنر1877-1934) و ل. فروبينيوس (1873-1938) ان يطورا أفكاره انطلاقاً من مفهوم «الدائرة الثقافية». ويتحدّد هذا المفهوم بأنه مجموعة جغرافية تتّصف بتماثل السمات الثقافية، من مؤسسات ومعتقدات وتقنيات، وهي سمات ثقافية كانت قد انتشرت انطلاقاً من بؤرة معينة او من مركز معيّن في منطقة ذات أبعاد معينة. اما أهم تطبيقات هذا المنهج، فكان البحث القيّم الذي قام به الالمانيان هـ.بومان و د. وسترمان، ثم تُرجم الى الفرنسية بعنوان: شعوب افريقيا وحضاراتها (1948، باريس). يقوم

هذا البحث على تقسيم افريقيا الى «دوائر حضارية» تمتاز كل منها بعدد من السمات المشتركة المخصوصة، من أرومات إثنية، واقتصاد (قنص، تربية مواشي، زراعة)، وتنظيم عائلي وسياسي، ودين، الخ. . اما المنهج الذي اتّبعته فشبيه بالمنهج الذي اتّبعه الامريكيون، وهو يقضي بتجزئة الثقافة الواحدة الى سمات او عناصر ثقافية (تقنيات، من نوع القوس او البندقية، مؤسسات، كالمَلَكية او الزواج من النسيبة المتقاطعة) ثم جمعها في مركبات ثقافية (مجموع السمات الثقافية المتضافرة التي تنتمي الى ثقافة واحدة).

وانطلاقاً من دراسة توزُّع مختلف السمات والمركبات في منطقة معينة، يصل الباحث الى:

- التوزُّع المكاني لمختلف هذه السمات والمركّبات، بحيث تُرصَد أماكن تكاثرها وأماكن ندرتها، مما يساعدنا، انطلاقاً من التوزُّع المذكور، على تعيين ساحات ثقافية متجانسة الى هذا الحد او ذاك.

- ثم يصل، بناءً على توزُّع هذه العناصر الثقافية مكانياً الى تحديد مسارات انتشار هذه التقنية او تلك، او هذه المؤسسة او تلك، وذلك بناءً على العلاقات التاريخية القائمة بين مختلف هذه الثقافات.

يكفي لذلك ان يرصد الباحث في البداية تلك المواصفات الاساسية التي تمتاز بها ثقافة ما، ثم ان يميّز بينها عن طريق رصده لوجود هذه السمات او غيابها. ان الترسيمة السريعة التالية تعطينا فكرة عن مثل هذا العمل رغم انها لا تستنفد امكانياته.

تقنيات وأسلحة	قوس وسهم، رمح، بندقية.
مسكن	كوخ مدوّر، مستطيل. من الخشب او من الطين. شكل القرية.
حِرَف	فخار، دباغة، جلود. اشتغال على الحديد او عدم الاشتغال عليه.
لباس	جلد، قطن، صوف، الخ.
اسلوب العيش	قنص، صيد، لقاط. تربية مواشي (ماشية صغيرة او كبيرة). زراعة (حبوب، درنيّات، اشجار).
فنّ	نتاج فني او لا نتاج: أقنعة، تماثيل، تصوير...
موسيقى	انماط الآلات الموسيقية، آلات وترية، آلات ايقاعية...

كذلك الأمر بالنسبة لوجود الدولة او عدم وجودها، وبالنسبة للقرابة (ابية النسب، امية النسب...) وانماط الزواج، الخ.

ثم ان بعض التقنيات يفترض في كثير من الأحيان بعض أساليب العيش، كأن يفترض صنع الفخار درجة من الاستقرار، كما يفترض عادة وجود الزراعة، او ان يترافق الاشتغال على الجلود مع حياة الظعن والترحُل. او كأن يكون لغياب اي نوع من انواع تصوير الأشكال البشرية سبب ديني مرتبط بمنع الدين الاسلامي لمثل هذا التصوير. هكذا يستطيع الباحث ان يقيم عدداً من الاعتلاقات التي تسّهل أمر البحث النياسي.

هذا، ونستطيع ان نأخذ مثلاً آخر من الدراسات التي قام بها أحد أكبر الانتشاريين الأمريكيين، ش. ڤيسلر، على هنود امريكا. فقد كرّس هذا الباحث حياته لدراسة ثقافة هنود السهول (كراو، شيين، سيو. . .) بأن جمع العناصر الثقافية ووزّعها على خانات: نقل، عمارة، نسيج، خزفيات، رسوم زخرفية، فنون جميلة، اشغال حجرية ومعدنية، مؤسسات، اسطوريات. ثم عمد، بناء عليه، الى معاينة الموضع الذي تظهر فيه العناصر المتشابهة بكثافة كبيرة، وجعل منه مركزاً للمنطقة الثقافية. وقد شملت هذه المعاينة احدى وثلاثين جماعة قبلية من جماعات هنود السهول، وضع ڤيسلر على أثرها الجدول التالي (ننقله هنا مبسّطاً):

	عناصر موجودة	عناصر مفقودة
تقنيات	- خشب وحجر (على نحو محدود) - جلود - اشغال على لألىء زجاجية - ألبسة من جلد الجاموس والأيل - استخدام البيسون - اعتماد الكلب لشؤون النقل - مساكن متنقلة (تيبي) - ترس مستدير الشكل - فن هندسي	- صيد - زراعة - دباغة - فخار - حياكة
تنظيم	- عصبة - مجتمع رجالي	
دين	- رقصة الشمس - رقصة فروة الرأس	

لقد توافقت مع هذه الثقافة النمطية احدى عشرة جماعة من الجماعات القبلية الإحدى والثلاثين. لكن ستاً منها، تقع على حدود المنطقة الثقافية لجهة الغرب، كانت قد غدت بعيدة عن هذا النمط اذ تبيّن انها تمارس الدباغة ولا تعتمد رقصة الشمس. كما ان اربع عشرة جماعة تقع لجهة الشرق اعتبرت هي الأخرى هامشية بالنسبة للثقافة المذكورة، اذ انها أخذت تعيش من الزراعة المكثفة. كما انها تعرّفت الى الغزل والحياكة، ولم تعد تمارس رقصة فروة الرأس.

اعتمدت المدرسة الانتشارية اعتماداً مبالغاً به، على ما يقول ج. بواربيه(النياسة العامة، ص 46)، على مسلّمات. «فالمسافة الجغرافية لا أهمية لها بالنسبة للانتشار، مهما كانت كبيرة». ونادراً ما تنظر الانتشارية الى الانسان باعتباره خلاّقاً ومبدعاً. فيتلخّص تاريخ البشرية، والحالة هذه، بسلسلة من الاستعارات الثقافية، انطلاقاً من بؤر معيّنة تولّت بثّ الحضارة ونشرها. لقد شاعت هذه الأفكار واستمرّت وقتاً طويلاً في المانيا، ثم في انكلترا، اكثر من استمرارها وشيوعها في الولايات المتحدة. وقد دأبت المانيا بشكل خاص على التوسُّع بالنظريات الانتشارية بسبب الدور الذي اضطلعت به بعض المؤسسات، كمعهد انتروپوس، التي شكلت امتداداً لأفكار غرابنر، وخاصة لأفكار الأب ڤلهلم شميث (1954-1868) الذي أنشأ مدرسة ڤيينة هو وتلامذته. وكان شميت أميناً لأفكار مدرسة «الدائرة الثقافية»، فضلاً عن انه ناهض أفكار التطوريين الذين ذهبوا، كتيلور مثلاً، الى ان التوحيد لا وجود له البتّة لدى البدائيين، وسعى بدراساته حول الپيغمة الافريقيين الى إقامة البرهان على ان أقدم الأقوام الغابرة التي تعيش من القنص

واللقاط كانت رغم ذلك على معرفة بفكرة الإله وقلّما كانت تؤمن بالطوطمية والسحر. فقد كان يرى ان فكرة الإله الأكبر موجودة منذ بداية البشرية.

الانتشارية الانكليزية المتطرفة

انطلق بعض الباحثين مثل ج. اليوت سميث (1871-1937) و و.ج. بيري (1887-1950) من الفكرة القائلة بأن انتشار المؤسسات او التقنيات او الأفكار لا يسعه ان يتمّ إلا انطلاقاً من بؤر حضارية كان لها ان تطبع التاريخ بطابع ابهتها وإشعاعها، ليطرحوا فرضية مفادها ان الحضارة كانت قد نشأت في مصر الفرعونية، وأن جميع الثقافات كانت قد تطعّمت او اغتنت بمعطيات الثقافة المصرية وحدها.

هكذا يكون وادي النيل، بموجب هذه الفرضية، مهداً لعدد من الاختراعات، كصنع الفخار والدباغة والتدجين. كما تستبعد هذه الفرضية ايضاً كل فكرة تقول بوجود نموّ قائم بذاته. لكن هذا الطرح المتطرف والقليل الواقعية سرعان ما تعرّض للنقد على أثر الاكتشافات الفنية والأثرية التي بيّنت ان هناك بؤراً حضارية في افريقيا، مثلاً، كانت قد ابتدعت ثقافتها الخاصة، على نحو ما تشهد الأعمال الفنية في بينن، وهي اعمال مستقلة عن كل انواع التأثيرات المصرية.

الإناسة الثقافية الأمريكية

بعد التطورية والممثلين الأمريكيين لهذه المدرسة، مثل مورغان، بقيت النياسة الأمريكية أمينة للتاريخ، لكنها اخذت تغلّب

تشديدها على الثقافة اكثر من المجتمع، اي على التقنيات والمعتقدات والأساطير واللغات وأساليب الاتصال، اكثر من التشديد على التنظيمات المجتمعية.

هكذا اصبحت الثقافة كياناً مهيمناً وعاملاً من عوامل التنشئة المجتمعية للفرد يتحكّم بسلوكه.

كانت البداية مع باحث الماني الأصل هو فرانز بواس الذي أنشأ اول مدرسة حقيقية من مدارس الإناسة الأمريكية، اذ أشرف بين عامي 1895 و1936 على إعداد عدد كبير من النياسين أبرزهم أ.ل. كروبر و ر.هـ. لوي و پ. رادن و إ. ساپير و م.ج. هرسكوفتز.

وكثيراً ما عُرفت هذه المدرسة التي اتخذت من الثقافات بكلّيتها وبتاريخها موضوعاً للدراسة، باسم «التاريخانية الثقافية» او مدرسة «التاريخ والثقافة». لكن البعض اطلق عليها اسم المدرسة «الهيئوّية» لأنه كان يعتبر «ان اشكال الثقافة عديدة جداً وان مهمة الأناسين تقوم على تقديم وصف موضوعي لكلّ منها، دون ان يسعوا استخلاص النتائج ذات الدلالة العامة» (ج. بواربيه، **النياسة العامة**، ص 53-54).

ثم ذهب بعد ذلك عدد آخر من تلامذة بواس، مثل ر. بنديكت و م. ميد و ر. لنتون و أ. كاردينر، الى توجيه الأبحاث الأمريكية باتجاه التركيز على اعتماد النفسانيات، وإلى التركيز على دراسة الثقافة من حيث علاقاتها بالشخصية، ومن هنا كانت التسمية التي اطلقت على هذه المدرسة اذ عُرفت بمدرسة «الثقافة والشخصية». فالشخصية، على ما ترى هذه المدرسة، إنما هي

انعكاس للثقافة التي تتحكم بعملية التربية وتنحو نحو إيجاد شخصية نموذجية او طبع ثقافي خاص بجماعة معينة او بشعب معيّن.

مدرسة التاريخ والثقافة

* كان فرانز بواس (1858-1942) أبرز مؤسسي المدرسة الأمريكية، مثلما كان م. موس في فرنسا أو ردكليف-براون في بريطانيا الكبرى. وكان إعداده بالأساس إعداداً علمياً، اذ انه كان فيزيائياً وجغرافياً. وبعد ان نال شهادة الدكتوراه في المانيا عام 1881، توجّه نحو النياسة بناءً على بعثة لدى الاسكيمو في بلاد بافين عام 1884، وبدأ بعد ذلك بعامين أبحاثه في كولومبيا البريطانية، وصار استاذاً في كولومبيا بعد ذلك بسنوات قليلة.

اتّصف بواس بدقة التفكير وتماسكه، وانتقد المدرسة التطورية، كما رأينا، منذ عام 1896، وسعى الى بلورة منهج مخصوص في البحث. كما انه كان باحثاً ميدانياً، كما سيكون مالينوفسكي من بعد، وشدّد على أهمية التفاصيل في مجال الوصف، وعلى ضرورة تدوين الملاحظات حول جميع الأمور. عارض كل انواع التفاسير الجامعة التي تدّعي انها تصحّ على جميع المجتمعات على ما رأى التطوريون، وذهب الى ان كل ثقافة من الثقافات تمتاز بخصوصية معيّنة، فكان بالتالي من اوائل الذين نادوا بنسبية الثقافات. وشدّد، كما فعل الوظيفويون من بعده، على ضرورة اعتماد المنهج الاستقرائي، اي عدم اللجوء الى التعميم الا بعد إجراء الاختبارات المتكررة (باعتبار ان معاينة الظاهرات المتماثلة او الاعتلاقات المتشابهة هي وحدها التي تسمح للباحث بتعميم أحكامه).

ان أفضل ما يوضّح لنا أفكار بواس المنهجية هو مقالته التي

انتقد فيها المدرسة التطورية (وهي بعنوان «حدود المنهج المقارن في الإناسة»، مجلة ساينس، المجلد 1896 4)، فضلاً عن مقالته الأخرى «المنهج النياسي» (مجلة امريكان انتروبولوجيست، المجلد 1920 22)، وهما مقالتان يذكّر بهما ليڤي-ستراوس باختصار في مقالته «التاريخ والنياسة»، ضمن الإناسة البنيانية، ص 15)(*):

أ) قبل كل شيء هناك «الدراسة المفصّلة للعادات ولموقعها من الثقافة الإجمالية لقبيلة من القبائل»، مما يعني ان بواس كان سبّاقاً الى اتخاذ موقف وظيفوي سيتّضح لنا في ما بعد. فخلافاً لما قام به التطوريون والانتشاريون، لا ينبغي للنيّاس ان يدرس الظاهرات الثقافية على حدة، إما من حيث تطورها، وإما من حيث انتشارها، بل عليه ان يفسّرها من خلال الدور الذي تقوم به ضمن السستام ككلّ.

ب) هذه الدراسة ينبغي ان «تقترن بتحقيق يتناول انتشارها الجغرافي بين ابناء القبائل المجاورة» على ما يقول ليڤي-ستروس مترجماً قول بواس كلمة بكلمة تقريباً (العرق واللغة والثقافة، ص 276) وهذا تذكير بالمنهج الانتشاري الذي ظل بواس أميناً له. فإذا كان من المفيد دراسة العادة الواحدة ضمن الثقافة بالذات، فلا ينبغي رغم ذلك ان تُهمل مسألة النظر في كيفية ظهور هذه العادة بل النظر ايضاً في كيفية تحوّلها، اذا لزم الأمر، عند القبائل المجاورة.

ج) وهذا «من شأنه ان يساعدنا على تحديد الاسباب التاريخية التي دعت الى تكوُّنها». وهنا يستعين بواس بالتاريخ، الأمر الذي لا يُعتبر بحد ذاته جديداً، لكنه يستعين ايضاً بالنفسانيات، الأمر الذي

(*) الترجمة العربية، ص 39-11.

يُعتبر أكثر جدّة. فالتاريخ يتيح لنا ان نتبيّن كيف كان للاحتكاكات التاريخية بين الشعوب ان تبدّل من حال الثقافات، وهذه مسألة توسّع بواس بها في ثانية المقالتين اللتين ذكرناهما اعلاه، عبر الدراسة التي قام بها عن هنود الزوني والتي بيّنت ان مجتمع هؤلاء القوم هو نتاج تقاليدهم الأصلية ونتاج المؤثرات التي وردت عليهم من خارج في آن معاً. بهذا الصدد، يشدّد بواس على ديناميّة الثقافة الواحدة أياً كانت، وعلى طاقتها على التغيُّر الدائم. اما النفسانيات، فهي تُعتمد لتحسين فهمنا للعمليات النفسية التي تحكم عملية الانتقاء التي يمارسها قوم من الأقوام اذ يعمدون، مثلاً، الى اختيار عادات اجنبية معيّنة فيقبلون بعضها ويرفضون بعضاً آخر او يحوّلون بعضاً ثالثاً.

د) فإذا اضفنا الى ذلك ان بواس كان جغرافياً بالأصل ومعجباً براتزل الذي كثيراً ما يستشهد به، فإننا لا نعجب اذا وجدنا وجهة أخيرة تطبع منهجه في البحث، وهي الاهتمام الذي أولاه للحتمية البيئية وللدور الذي يقوم به الوسط الطبيعي في صياغة الثقافات. فالمجتمع الواحد يتكيّف، على ما بيّن الكثيرون من الجغرافيين، مع بيئته الطبيعية ويعمد الى تعديل تنظيمه المجتمعي بناءً على الضغوط الطبيعية الخاصة به. وقد كان بواس، بهذا الصدد، رائداً من روّاد تيار من تيارات الإناسة البيئية، تابعه فيه عدد من الباحثين الامريكيين (ج. ستيوارد) والانكليز (داريل فورد) والفرنسيين، مثل م. موسّ الذي كان معاصراً له، وذلك اذ كتب مقالته الشهيرة حول التغيرات الموسمية في مجتمعات الاسكيمو (1906).

اذا كان منهج بواس منهجاً انتقائياً، فإن نتاجه لم يكن يقلّ انتقائية عن منهجه، اذ انه جمع في آن واحد بين أعمال تنتمي الى

الإناسة الجسدية والألسنيات والنياسة، فتناولت أبحاثه شؤون الفن والفولكلور والأساطير والمعتقدات، كما تناولت التنظيم العائلي والمجتمعي، سواء عند الهنود او عند الاسكيمو في امريكا الشمالية.

* ألفرد لوي كروبر (1876-1960). كان من تلامذة بواس. وارتبط اسمه بشكل خاص بفكرة الثقافة التي كان واحداً من أهم الذين تناولوها بالتحليل السستامي (انظر تعريفات الثقافة، ص 75). أضفى كروبر على هذا المفهوم قيمة الإكراه والإلزام، وجعل منه كياناً يتعالى على المرء ويتحكم به. وقد جرى التأكيد على أرجحيّة الثقافة ووطأتها بشكل خاص حيال كلمة مجتمع التي اتخذت مكان الصدارة في الاجتماعيات الدركهايمية والإناسة المجتمعية الانكليزية. «فالثقافة اختراع من اختراعات الإنسان[...] ونحن نجد عند الانسان ان الثقافة تكسف المجتمع رغم انها ثانوية بالأصل اذا ما قيست عليه. فالبشرية إنما تتقولب وتتأثر بفعل الثقافة اكثر مما تُشتَقّ الثقافة عن المجتمع» (مقدمة كتاب **الإناسة اليوم**، ص XIV).

ان اضفاء هذا الدور التحكّمي على الثقافة أمر نجده في كل المدرسة الامريكية، بل انه أثر ايضاً على أناسين مثل ليفي-ستروس الذي يكن حساسية معيّنة لا فقط لأهمية هذه الكلمة التي أضفى عليها قيمة خاصة اذ عارض بها كلمة طبيعة (**القرابة في بناها الأولية**، الفصل الأول)، وإنما ايضاً لاعتماده لبنى الذهن اللاواعية في تفسير الظاهرات، وهو أمر كان قد اكتشفه عند كروبر (**الإناسة البنيانية**، ص 67)(*) كما اكتشف في الوقت نفسه رؤيته التي تعلّق على الإناسة آمالاً عريضة جداً (انظر الفصل الأول).

(*) الترجمة العربية، ص 72-73.

اذا كانت اعمال كروبر غير معروفة كثيرا في فرنسا، خاصة أبحاثه الميدانية حول هنود كاليفورنيا (**دليل لدراسة هنود كاليفورنيا**، واشنطن، 1925). فإن كتاباته النظرية والمنهجية عُرفت بشكل افضل، ونخصّ بالذكر منها كتابه الذي اشترك في تأليفه مع ك. كلوكهوهن (1952، انظر ص 75).

مدرسة الثقافة والشخصية

■ **منهجها**. كانت هذه المدرسة، ولا تزال، واسعة الانتشار في الولايات المتحدة. وقد امتازت باعتمادها للنفسانيات كمرجع ووسيلة للبحث عن الشخصية الثقافية التي تختص بها جماعة او مجتمع او قبيلة او شعب، فضلاً عن اعتمادها لها كأداة استقصائية عبر استخدام الروائز النفسانية بل والتحليل النفسي ايضاً. وكان هذا التوجّه يتلاءم مع تيارين فكريّين كبيرين شهدهما ذلك العصر. اذ ان تنامي المدرسة البيهافيورية (نفسانيات السلوك) كان قد أدّى بصورة طبيعية الى تطبيقات شتّى في حقل النياسة، نظراً لما تتيحه هذه التقنية من دراسة للأجوبة المشروطة لدى فرد معيّن باعتباره ممثلاً لثقافة جماعته وللإعداد الذي كان قد تلقّاه منها. كما ان المدرسة الجشطالتية او نفسانيّات الأشكال كانت تشدّد من جهتها على مختلف العناصر التي يتكوّن منها الموقف الذي يتخذه شخص معين او ردود الفعل التي يتخذها هذا الشخص، فتفسّر الموقف المذكور او ردود الفعل المذكورة، كما تفسّر المنطق الثقافي الذي يحكمها.

هكذا يقول ر. لنتون معلّقاً على مسألة البحث عن شخصية فردية نمطيّة تعكس ثقافة معينة «ان الانجاز التقني الأكبر الذي حققه هذا البحث... كان قد تمّ بمساعدة الدراسات النفسانية». اذ كان

المقصود اكتشاف نمط الشخصية الذي يمثّل الثقافة المدروسة أفضل تمثيل، باعتبار ان هذه الثقافة قد قولبت كل فرد من افراد الجماعة بقوالبها وأضفت عليه ما يسميه النياسون الأمريكيون «القولبة الثقافية» او «قولبة الشخصية»، على ان تُفهم كلمة قولبة هنا حسب المعنى الذي يعطيه لنتون للثقافة عندما يقول «ان الثقافة هي القولبة العامة للسلوكات التي اكتُسبت عن طريق التعلُّم»، وهو يعني ذلك الشكل الإجمالي الذي تتخذه العناصر الثقافية.

واكتشاف الشخصية هذا انما تمّ عن طريق اعتماد بعض الروائز وأهمها رائز رورشاش او رائز موري المعروف بـ ت.أ.ت. اما الطريقة التي اتُّبعت في استعمال الرائز الأول فقد وصفها هالوويل الذي يُعتبر أبرز الممثلين للاتجاه النفساني الامريكي. يقول هالوويل بهذا الصدد: «وانما يحصل الباحث على المعطيات الخام التي تصلح لتحديد الشخصية عن طريق جمعه للأجوبة الشفهية التي يدلي بها شخص ما عندما تُطرح عليه تباعاً مجموعة مؤلفة من عشر بقع من الحبر لا صيغة محدّدة لها لكنها تخضع لبنية متناظرة. وتتألف المجموعة المذكورة من خمس بقع سوداء كلياً لكنها متفاوتة السواد، وثلاث بقع ملونة، وبقعتان تجمعان اللونين الأحمر والأسود [...]. فيُطلب من الشخص المذكور ان يقول ما الذي توحيه له البقع المذكورة [...]. ان هذه الحوافز تصبح كناية عن تصوراته الخاصة وعلى الباحث ان يسجّل كل ما يقول.» وقد جرت العادة على استعمال هذه الروائز الإسقاطية في ختام التحقيق. اما التحقيق نفسه فيتمّ وفقاً لنهج معتمد بصورة نمطية لدى المدارس الثقافية، وربما كانت الدراسة التي قام بها النياس كورا دو بوا حول أهالي ألور، وهي جزيرة من جزر المحيط الهادىء، أفضل نموذج

معبّر عن النهج المذكور. اذ ان الجماعة التي درست في تلك الجزيرة كانت ضئيلة العدد وذات ثقافة متجانسة نسبياً.

بموجب النهج المذكور يعمد الباحث اولاً الى تحليل مؤسسات المجتمع الرئيسية، ثم يركز انتباهه على صيغ تربية الطفل لكي يفهم كيف تحدّده الثقافة وتُنشِئه مجتمعياً. ثم يعكف بعد ذلك، عن طريق جمعه لعدد من السير الذاتية، على تسجيل الوقائع والأحداث المهمة التي جرت للشخص المبحوث اثناء طفولته، ليخلص في نهاية التحقيق الى اعتماد الروائز.

هكذا يتبيّن لنا ان التربية والطفولة أمران تخصّهما هذه الدراسة بالاهتمام وفقاً للنموذج الفرويدي.

■ **التحليل النفسي**. في العام 1913 نشر فرويد (1939-1856)كتابه **الطوطم والحرام** الذي أعرب فيه عن اهتمام التحليل النفسي بالنياسة. لكن المؤسف ان القسم الرئيسي من مراجعه اعتمد على كتابات تطورية تقادم العهد بها، ككتابات فرازر وروبرستون سميث. لقد خلص فرويد في اطروحته هذه الى استنتاج تماثلٍ معيّن بين التاريخ النفساني الفردي وتاريخ البشرية. فكما ان المرء يكبت ميوله وذكرياته منذ نعومة أظفاره، كذلك كانت البشرية قد أعربت خلال تطورها ومنذ عصورها الأولى عن سلوكات ما لبثت ان تخلّت عنها الحقبات اللاحقة، لكن العالم المعاصر لا يزال يحمل في لاوعيه الجماعي مجمل ميوله البدائية التي «كبتتها» الحضارات اللاحقة. وبالتالي فإن:

- تاريخ البشرية الجماعي يشبه تاريخ الانسان الفردي. وما

كان واعياً في مرحلة الطفولة او في المرحلة البدائية يصبح لاواعياً بعد ذلك ومكبوتاً.

ـ الغريزة هي في أساس كل العمليات النفسانية، وهي مقموعة من جانب المجتمع الحديث الذي كان اكثر تساهلاً بالأصل.

ان كتاب **الطوطم والحرام** هو محاولة لتفسير الطوطمية عن طريق عقدة اوديب. والطوطم هو الحيوان المؤلّه من قبل الجماعة والذي لا يجوز قتله ولا أكله من قبل الفرد.

لقد اعتمد فرويد على أطروحات روبرستون سميث ليقول انه اذا كان من المحظّر على الفرد قتل الطوطم، فإن من حقّ العشيرة او القبيلة، بالمقابل، ان تحتفل بتقديم أضحية جماعية قوامها الحيوان المحظّر شعائرياً، اي الطوطم. ان التضحية بهذا الحيوان الذي يعتبر رمزاً للطائفة ككل، كانت بمثابة القربان الأعظم الذي تستطيع الطائفة المذكورة تقديمه لإلهها. لكن هذا الاحتفال وهذه الوليمة الطوطمية ترمزان ايضاً، على نحو مماثل للتحليل النفسي، الى قتل الأب، «أب عنيف، غيور، يحتفظ لنفسه بالإناث جميعاً ويطرد أبناءه[. . .]» الذين حزموا امرهم ذات يوم على قتله «فاستحوذ كل واحد منهم على جزء من قوّته»، ولكن ايضاً على «النساء اللائي حرّروهن». هكذا صارت الأضحية الطوطمية أول جريمة قتل عرفتها البشرية وأول إعراب جماعي عن عقدة اوديب (الطوطم والحرام، ص 161-168)(*).

لكن الاناسة سرعان ما تخلّت عن هذه الطروحات الفرويدية

(*) الترجمة العربية، جورج طرابيشي، دار الطليعة، 1983، ص 184-187.

المتهوّرة، بينما ظلّت العِدّة التحليلية النفسية، بالمقابل، سارية المفعول، اذ عمد مالينوفسكي بعد ذلك بسنوات قليلة وفي معرض تقييمه لايجابيات التحليل النفسي وسلبياته(**الحياة الجنسية وقمعها في المجتمعات البدائية**، 1927) الى التشديد على اهمية استعمال رواية الأحلام في معرفة نفسانيات الثقافة الاجنبية الواحدة (**الحياة الجنسية عند البّريين في شمال ـ غرب ميلانيزيا**، 1929).

لكن ذلك لم يؤدّ الى تخلّي الإناسة كليا عن الاتجاه التحليلي النفسي، سوى ان هذا الاتجاه تركّز منذ ذلك الحين على إشكالية او مسائل مختلفة عن الأولى، وذلك مع جيزا روهايم وجورج ديڤرو بل حتى مع روجيه باستيد.

اما داخل المدرسة الثقافية فقد كان الأمريكي أبراهام كاردينر (1891-1981) أبرز من أعرب عن تبنّيه الواضح لأطروحات التحليل النفسي، رغم انه لم يتّبع في ذلك طروحات فرويد. لقد شدّد كاردينر على تنوّع الثقافات، وبالتالي على غياب أية صفة جامعة للغرائز، وعلى أهمية الحاجات التي تستجيب لنمط معين من انماط المحيط، فضلاً عن تشديده على وطأة الشأن المجتمعي على الفرد. وفي العام 1939، صدر كتابه الفرد ومجتمعه الذي طرح فيه مفهوماً جديداً كان له شأن معيّن بعد ذلك، وهو مفهوم الشخصية المترسخة.

اعتبر كاردينر ان لهذا المفهوم دوراً اجرائياً بالدرجة الاولى، اذ ان هذه الشخصية المترسّخة لدى الفرد إنما تُعاين عبر دراسة أنماط العِقَد التي تظهر لديه والتي تكون مشروطة الى حدّ بعيد جداً بمحيطه. فالعقد المذكورة تظهر لدى صاحبها إبّان الطفولة، وهي تظهر عادةً على أثر انواع معينة من القمع والحرمان ذات طبيعة

ثقافية. غير ان لهذه السمات النفسانية، التي تعكس الثقافة وتعبّر عنها، مضموناً اجتماعياً [سوسيولوجياً] ايجابياً، اذ انها تشكّل عاملاً من عوامل تكافل الجماعة وتضامنها المجتمعي، باعتبار ان افرادها يشتركون جميعاً بنمط واحد من القمع والحرمان، مما يؤدي الى ايديولوجية واحدة والى معتقدات مشتركة هي عبارة عن «اسقاطات»، بالمعنى التحليلي النفسي، لتطلعات كل منهم وتوقعاته.

■ **مثل على الشخصية المترسّخة.** لن نختار هذا المثل من كتابات كاردينر، وإنما من كتابات باحث نفساني فرنسي هو اوكتاف مانوني الذي ألف عام 1950 كتاباً بعنوان **نفسانيات الاستعمار** حاول فيه ان يقارن بين مجتمعين متضادين قائمين في جزيرة مدغشقر هما المجتمع الاستعماري الأوروبي المسيطر والمجتمع المدغشقري الأهلي. لقد تبيّن للمؤلف، ذات يوم، ان رفيقه المدغشقري «الذي يلعب وإياه بكرة المضرب فيهبه المؤلف لقاء ذلك بعض الأعطيات» قد أخذ يطالب تدريجياً بالمزيد من الأعطيات، حتى انه لم يعد يجد حرجاً، بعد مضّي وقت معيّن، بالمطالبة المتشدّدة بأعطيات اكبر لا تقاس قيمتها بقيمة تلك الخدمة التي كان يسديها لصاحبه. هكذا اخذ المؤلف يستنتج، خلافاً لما كان سيستنتجه اي مراقب جاهل بأحوال المجتمع المدغشقري، ان المسألة لم تكن مسألة وقاحة او صفاقة بل كانت عبارة عن رد فعل طبيعي في ذلك المجتمع الذي كانت تتحكّم به، تقليدياً، ما يمكن تسميته «بعقدة التبعية»، وهي عقدة مخصوصة تصاب بها الثقافة التي يشعر كل فرد من أفراد جماعتها انه محاط بالرعاية والحماية من قبل من هم اكبر سناً منه، اي من قبل افراد عائلته المسنّين، ومن ورائهم من قِبَل

الأجداد الأوائل الذين كانت المجموعة تضع نفسها في عهدتهم وتعتبر نفسها تابعة لهم ومتكلة عليهم. فالشعور الذي يكنّه المرء تجاه التبعية، ينطوي، والحالة هذه، على رعاية كلّية من جانب الشخص او الاشخاص الذين يعتبر نفسه تابعاً لهم.

ان عقدة التبعيّة هذه، وهي عقدة مخصوصة بالمجتمعات التقليدية، تقع على طرفي نقيض مع «عقدة الدونية» التي تختص بها المجتمعات الغربية، حيث يسعى المرء الى تأكيد فرديته بعد ان كان قد عرف إبّان طفولته تلك التبعيّة اياها تجاه ابيه، فيتماهى به ويعظم من شأنه حتى سن المراهقة، ثم يعود بعد ذلك ليمّر، من خلال وضع قوامه الحرية والتنافس، بهذه العقدة النمطية التي تمتاز بها مجتمعات الفردويّة.

هكذا يتبيّن لنا ان منهج الإناسة الثقافية، بإيلائه مركز الصدارة للنهج النفساني، كان اكثر المناهج تمثيلاً للنسبية الثقافية، نظراً لأن التنوُّع الشديد في الثقافات يحول دون كل الجهود الرامية الى ايجاد صيغة جامعة واحدة بينها، الأمر الذي يتفق على كل حال مع مبدإ من ابرز المبادىء التي وضعها مؤسس المنهج المذكور فرانز بواس.

■ **المؤلفون وميادينهم.** شدّدت مدرسة الثقافة والشخصية اذن على تنوّع الثقافات وعلى خصوصية كل منها، كما شدّدت على الدور الأساسي الذي تقوم به الطفولة والتنشئة المجتمعية، وعلى واحدية الشخصية الثقافية التي تضفي على الجميع هوية بعينها. وهذا أمر خاضع للنقد والنقاش، نظراً لما نجده من منوّعات فردية في جميع المجتمعات، بما فيها على الأرجح أصغرها واكثرها تجانساً.

وكان لنيّاستين تنتميان الى هذه المدرسة تأثير كبير لا على اهل العلم الأمريكيين وحسب، بل على اوساط الرأي العام ايضاً، وذلك على نحو التأثير الذي مارسه فرازر على التطوريّين. هاتان النيّاستان هما روث بنديكت (1887-1948) ومارغريت ميد(-1978 1901). والواقع ان شهرة مؤلفٍ ما إنما تقاس ـ عامودياً اذا جاز القول ـ بشدّة انتشار ابحاثه ضمن الحلقة العلمية المؤلّفة من جماعة طلابه وتلامذته، وأفقياً، في بعض الأحيان، بالنجاح الذي حققه لدى جمهور معاصر له، وذلك رغم عدم تعارض «العامودية» و «الزمان» مع «الافقية» و «المكان»، مع ان هذين المعيارين قد يتعارضان أحياناً.

عرفت اولى هاتين النياستين نجاحاً كبيراً عام 1934 عندما صدر كتابها Patterns of culture (نماذج ثقافية) الذي ترجم الى الفرنسية بعنوانEchantillons de civilisations (عيّنات من الحضارات) وأعيد طبعه مراراً. في هذا الكتاب تعمد تلميذة بواس هذه، تحت تأثير نفسانيات ووندت وتحليل فرويد النفسي، الى مقارنة عدة ثقافات، كثقافة البويبلو في المكسيك الجديدة، وثقافة جزيرة دوبو في شمال ـ شرق ميلانيزيا، وثقافة الكواكيوتل في منطقة ڤانكوڤر. وهي تعتمد على نظريات الفيلسوف الالماني و. ديلثي ونسبية السساتيم الفلسفية المختلفة باختلاف الأشكال الحضارية، وعلى نظريات أ. شبنغلر المتعلقة بالحضارة الغربية، وعلى التعارض الذي تقيمه بين العالم الكلاسيكي الأبولوني والعالم الحديث الفاوستي، لتخلص من ذلك في مقارنتها النياسية الى ان مجتمع البويبلو (جماعة الزوني) ذو ثقافة من النمط الابولوني، وان مجتمع الكواكيوتل من النمط الديونيزيوسي. والواقع ان ابناء

المجتمع الأول يتّصفون بطباع لطيفة، محافظة، غير استعراضيّة، واقرب الى الانطوائية، بينما يتّصف ابناء المجتمع الثاني بطباع عدوانية، انفعالية، فردية، وأقرب الى الانفتاحية.

وكان هذا التعارض ينطوي بالطبع على تصوّر حتمي للسلوك باعتباره مقولباً بفعل التربية والمقتضيات المجتمعية، اي بموجب نماذج من الثقافة او Patterns، علماً بأن هذه الكلمة لا تعني النموذج وحسب، بل النموذج الذي يفرض نفسه على المرء. هكذا يكون لكل ثقافة قولبتها، وهذا ما تسميه بندكيت «الكلّ المتمفصل»ص (60)، آخذة على الانتشاريين تمسكهم الشديد «بتحليل السمات الثقافية» وتهاونهم بدراسة الثقافات ككلّ، ومن حيث العلاقات التي تقيمها مختلف المؤسسات فيما بينها، مما ينبيء منذ ذلك الحين برؤية وظيفوية للثقافة نجدها فيما بعد عند مالينوفسكي. من هنا اذن ضرورة «دراسة الحضارة الحيّة، ومعرفة عاداتها الفكرية، ودراسة الثقافات من حيث وظائفها»(ص 61).

ان هذه النظريات التي تناولت نفسانيات الشعوب لم تخلُ دائماً من عدائل تخالفها، وكثيراً ما تعرّض منتقدوها لمبالغة تلك «القولبات» الكبرى بتبسيط الأمور. وحتى لو كانت الثقافات الغربية اقل تجانساً من ثقافات البويبلو او الدوبو، فإن بوسع المرء ان يذهب الى ما ذهب اليه ر. دولييج الذي يرى «ان القول بأن الزوني ابولونيّون والكواكيوتل ديونيزيوسيون يكاد يكون مماثلاً، مع حفظ الفوارق(*)، للقول بأن الهنود ذوو دم حار، وإن الفرنسيين لا يفكرون الا بالحب، وإن البخل متأصل لدى الهولنديين، وبرودة

(*) mutatis mutandis باللاتينية بالأصل.

الأعصاب مترسخة لدى الانكليز» (ص 199).

اما مارغريت ميد فقد كانت لها هي الأخرى شهرة واسعة، اذ انها جمعت بين خبرتها النياسية وبين النضال النسائي الذي كان موضة دارجة في ذلك الوقت. وقد دفعها التزامها النضالي هذا الى القيام بأبحاث حقلية في مجتمعات مختلفة اختبرت فيها اطروحاتها الخاصة التي تنفي وجود الميول الطبيعية في السلوك، حتى بين الجنسين، وتذهب الى ان السلوك، مهما كان نوعه، يعود الى اسباب ثقافية.

لم تقتصر ابحاث م. ميد على الحقل الأمريكي. فقد درست الشخصية الثقافية لثلاث قبائل من غينية الجديدة (في المحيط الهادىء) هي الأرابيش والموندوغومور والشمبولي. واعتمدت في ذلك منهجاً ربما كان اقل مستامية من منهج بنديكت لكنه يشدد اكثر منه على مسألة التربية لدى الجنسين. فاكتشفت انماطاً من الشخصيات عبر معاينتها لأنواع السلوك المتّبعة، ووصفها النفساني للشؤون المنزلية. وركزت دراستها على الظاهرات والمؤسسات التي بدت لها ذات تأثير حاسم على تكوُّن الشخصية (الطفولة والمراهقة) فضلاً عن المواقف التي تعبّر عن السلوكات السائدة (العلاقات بين الزوجين، بين الوالدين والأولاد، الخ.) فكانت المؤلفة تضع نفسها محلّ الفرد الذي تعاينه، وتنخرط في شبكة العلاقات التي يقيمها مع الآخرين، وتحاول فهم التوترات والأزمات والولاءات التي يُفترض به ان يستجيب لها. هكذا انتهى بها الأمر الى الاستنتاج بأن شخصية الأرابيش يغلب عليها اللطف والهدوء، وأنها أقرب الى الجانب الانثوي من السلوك سواء عند الرجل او المرأة، وأن مظاهر العدوانية والتسلط نادراً ما تتجلى لديها. اما الموندوغومور الذين

يبعدون بضع مئات من الكيلومترات عن الأرابيش، فجماعة يطغى على سلوكها العدوانية والعنف، وتعيش حياة مجتمعية مأزومة بما في ذلك العلاقات بين الوالدين والأولاد وبين الأزواج، وهي التي يُفتَرض بها ان تكون أهنأ العلاقات. وتبيّن الدراسة كيف ان التربية تدفع الأفراد الى هذه العدوانية وهذا العنف منذ نعومة اظفارهم. وأما الشمبولي فإن الفروقات الجنسية لديهم أبرز وأوضح، اذ يتبيّن ان الرجال وديعون وعاطفيون، بينما تسيطر عليهم نساء نشيطات عاملات ومسترجلات.

ان هذه المرونة التي تتّصف بها الطبيعة البشرية وهذا الامّحاء لكل الميول الفطرية لدى الفرد، قد اثارا استعجاب عدد من النياسين المحترفين، بل اثارا ايضاً استعجاب الطالب الذي يُفتَرض به ان يحلل عدداً من مقاطع هذه الدراسة التي صارت من النصوص النياسية المختارة، رغم انها اقرب الى الوصف الانطباعي الغني بالأوصاف والنعوت والاراء الذاتية منه الى التحليل العلمي.

هذا الالتزام النضالي ايضاً هو الذي حمل م. ميد على وضع دراستها عن جزر ساموا التي اشادت فيها بهؤلاء البولينيزيين، اذ وجدت ان فترة المراهقة تمرّ لدى ابنائهم بلا ازمات ولا توترات، خلافاً لما هي الحال في المجتمع الأمريكي، وذلك بفضل تربية ليبرالية وروح تساهلية لا وجود لها في الغرب حتى في أوساط الوالدين الذين لا يخفون اعجابهم بفرويد ونظرياته.

ثم ان هناك باحثين آخرين ساهموا في ذيوع شهرة الإناسة الثقافية الامريكية، منهم رالف لنتون(1893-1953) الذي يعود له فضل التشديد على تعقيد كل ثقافة من الثقافات، وعلى وجود ثقافات فرعيّة، وعلى صعوبات التمييز بين الثقافة «الفعلية» المستمدّة

من نماذج «فعلية» وبين الثقافة «المبنيّة»، اي تلك التي يعيد الباحث بناءها، كما يعود له فضل التشديد على مقولات صارت كلاسيكية من بعده، كمقولة الوضع، اي «الموضع الذي يحتلّه المرء من سستام معيّن في آونة معيّنة»، ومقولة الدور، اي «مجموعة النماذج الثقافية المتعلقة بوضع معيّن»(*). وتجدر الاشارة ايضاً الى باحثين آخرين، كإدوار سابير (1884-1939) وهو أناس وألسني كان له تأثير كبير على ليفي-ستروس نظراً لتوفيقه بين الظاهرات الالسنية و الثقافية، وخاصة للأهمية التي عزّلها على العناصر اللاواعية في البنية المجتمعية والذهنية، او كملفيل ج. هرسكوفيتز (1963-1895)، تلميذ بواس ومؤسس الأبحاث الافريقية في الولايات المتحدة فضلاً عن كونه محللاً دقيقاً لمقولة الثقافة التي سنخصّها الآن بشيء من الاهتمام.

الثقافة والتثاقف

في التمييز الذي نقيمه بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات البشرية، نجد ان الثقافة هي التي تطبع الانسان ومآثره. فهذه الثقافة توحّد الجماعة، وتضفي على محيطها طابعاً مخصوصاً. انها تستند الى ماضٍ تاريخي وتسبغ على العلاقات المجتمعية مضمونها. واذا كانت تحدّد الانسان الى حدّ ما، فإن الانسان يحدّدها ايضاً باختراعاته وتكيّفاته.

ويتبيّن لنا من التعريفات العديدة التي تناولت الثقافة (انظر ص

(*) ترجم الى العربية كتابان على الأقل من كتب لنتون: دراسة الانسان، ترجمة عبد الملك الناشف، منشورات المكتبة العصرية، صيدا 1964. والانثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث. ترجمة عبد الملك الناشف، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، 1967.

152) أنها مكتسبة، وأنها تُتعَلَّم، وانها تتيح للمرء ان يتكيّف مع وسطه.

وكما يشير م.ج. هرسكوفيتز بحق في كتابه **أسس الإناسة الثقافية** (*)(ص 7) فإن الثقافة ظاهرة جامعة من حيث انها مُكتَسَب من المكتسبات البشرية، لكنها ظاهرة فريدة من حيث كلّ من تعبيراتها المخصوصة، وأنها ثابتة وديناميّة في الوقت نفسه، اذ انها تحتفظ بتعديلات دائمة (مساهمة بعض الثقافات الخارجية، زوال بعض العادات)، وأنها تحدد سلوكاتنا، لكنها تحدّدها احياناً كثيرة بصورة لا واعية (ارتكاسات، تصرّفات آلية، اصول اللياقة والآداب...).

1ـ اما كونها ظاهرة جامعة فلأنها تتجلّى عبر مختلف مجالات الحياة المجتمعية، من اساليب تحصيل المعاش، الـسساتيم الانتاجيّة، والتقنيات، والمؤسسات، والتنظيم العائلي والسياسي، وخاصة عبر المعتقدات وفلسفة الحياة والتعبير الفنيّ...

وكل ثقافة هي حصيلةٌ لخبرةٍ مخصوصة ولماض مشترك وذاكرة جماعية. فهنالك بعض المناطق من الشمال الفرنسي موصوفة بكثرة نضالاتها العمالية، ونزاعاتها المجتمعية، واحتراسها تجاه المناصب والمراتب وأرباب العمل. فالثقافة تتحدّد الى حدّ كبير بالوسط المجتمعي او بالطبقة او بالنضالية السياسية. بالمقابل نجد ان الوسط البحري البروتاني (وخاصة في ماضيه) الذي اعتاد على الصراع مع الطبيعة ومع البحر، وعلى ركوب المخاطر، كان يتّصف

(*) ترجم هذا الكتاب الى العربية، د. رباح النفاخ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1973.

بقسط ارفع من التضامن قوامه القبول المشترك بالقَدَرية وبالمعتقدات الروحية المشتركة.

2 ـ لكن الثقافة تظل دينامية رغم ثباتها واستقرارها. فهي تتبدّل عبر التاريخ وفي سياق التقدم التقني والتغيّر المجتمعي، على نحو ما بيّن التطوريون بصورة سستاميّة مفرطة. وهي تنتقل عبر المكان بسرعة تزداد مع تنامي وسائل الاتصال والمواصلات، فينتقي كل مجتمع من المجتمعات قسطاً معيناً من المساهمات الثقافية الخارجية. لذا درج الكلام الإناسي على استخدام تعابير من نوع «الاستعارات الثقافية» و «التغيرات الثقافية» فضلاً عن تعبير «التثاقف» الذي استحدثه ج. باول عام 1880.

ويستطيع المرء ان يستند الى التعريف الذي اقترحه هرسكوفيتز للتثاقف انطلاقاً من بحث قامت به لجنة علمية حول هذه اللفظة(1935): «فالتثاقف يشتمل على الظاهرات الناجمة عن الاحتكاك المباشر والمتواصل بين جماعتين من الأفراد تنتميان الى ثقافتين مختلفتين، مع ما ينشأ عن ذلك من تغيّرات في الأنماط الثقافية الأصلية لدى احدى هاتين الجماعتين او لديهما معاً» (ص 225).

وهو يركّز على ضرورة التمييز بين التثاقف (بما هو تغيّرٌ براني، مجلوب من الخارج) وبين التغيُّر الثقافي (الذي قد يكون إما جوانيّاً وبرّانيّاً معاً، وإما جوانيّا او برّانيّاً)، فضلاً عن تمييز هذين الأمرين عن التمثُّل او الاستيعاب الذي هو اقصى حالات التثاقف، اذ يصل الى حدّ تقليد النموذج والتشبه به. كما انه ينبّه الى ضرورة التمييز بين التثاقف الذي يجري عموماً بين ثقافتين مختلفتين اختلافاً جذرياً، وبين الانتشار الذي يحصل بين مجتمعات كثيراً ما تكون

متقاربة وذات ثقافات متشابهة، والذي هو اقرب الى الدلالة على النقل الثقافي الناجز منه الى الدلالة على ثقافة قيد التكوُّن.

اما صيغ التثاقف وأشكاله فمتعددة ومتبدلة تبعاً لتنوُّع العلاقات ولأبعاد الجماعات الذي يتم الاحتكاك بينها. لكنها تتعدد وتتنوّع ايضاً تبعاً لتفوّق احدى الجماعتين على الجماعة الأخرى تقنياً ومجتمعياً، وتبعاً لما اذا كان الاحتكاك المذكور إلزامياً او طوعياً (الاستعمار، وجود السيطرة او عدم وجودها)، وتبعاً لدرجة مقاومة الثقافة التي فُرض عليها هذا الاحتكاك.

ولكن حتى في ظلّ الضغط والتأثير الشديدين، فإن الثقافة المتلقّية تظل تقوم على الدوام بعملية «تصفية» او «تنقية» للأمور الثقافية الخارجية التي تتلقاها، مما يجعل عملية الانتقاء هذه تؤدي الى إعادة تأويل معيّنة للعناصر المتلقّاة، ولذلك تُعتبر اعادة التأويل هذه مفهوماً اساسياً من مفاهيم دراسة التثاقف. اذ ان العادة الواحدة او السمة الثقافية المعينة نادراً ما تُتقبّل كما هي وبدون ادخال تحويل عليها: فهي قد تتعدّل إما من حيث مضمونها، وإما من حيث وظيفتها، وإما من حيث الأمرين معاً.

هكذا كان للديانات المسيحية التي عرفت نجاحاً معيناً في افريقيا في السنوات 1920-1930، في ظل الاستعمار، ان تعتمد في عقائدها وممارساتها عناصر مسيحية وتقاليد إحيائية في آن واحد. وكذلك الأمر بالنسبة للّيتورجيا الكاثوليكية الراهنة التي أقرّت، بمباركة من الفاتيكان، تكييف شعائرها بما يتناسب مع افريقيا. فنحن والحالة هذه ازاء اعادة تأويل من حيث المضمون.

لكن هناك اعادة تأويل من حيث الوظيفة ايضاً، اذا اعتُمدت

الشعائر الجديدة من اجل تلبية حاجة تقليدية. وهذا ما حصل في افريقيا التي شهدت بعد تنصّرها ازدهاراً كبيراً لطقس قداس رأس السنة الذي يمارس بعد الوفاة، وهو طقس كان يستجيب لممارسة رفع الحداد التي كان الأفارقة يحتفلون بها عندما لا تعود روح المتوفى تشكّل خطراً على الأحياء بعد ان تجد مكانها نهائياً في عداد جماعة الأجداد الذين يرعون أبناء القبيلة ويحمونهم.

غير ان التثاقف الذي يتمّ بصورة فظّة وقاسية قد يؤدي احياناً الى ردود فعل من جانب المجتمع الذي يخضع له. وتتخذ ردود الفعل هذه شكل التثاقف المضادّ الذي قد يكون حركة نخبوية او جمهورية [نسبة الى جمهور] تسعى الى اعادة الاعتبار الى بعض الثقافات التي افقدتها عوامل التغيير اصالتها وفرادتها. وهذا ما فعلته حركة الزنجية التي ناضلت بين عامي 1930-1940 من اجل اعادة الاعتبار للثقافات الافريقية وللفن الافريقي والأدب الأفريقي. وقد يكون بوسع المرء ان يقول اليوم ان الاستيحادية الاسلامية شكلت الى حدّ ما صيغة من صيغ ردود الفعل على ما كان بوسع بعض الشعوب الأخرى ان يعتبره امبريالية الغرب الايديولوجية.

3 ـ هذا وتتصف الثقافة بأنها عليائية، اي انها تفرض نفسها علينا بصورة قد لا تكون واعية تماماً، فتطغى على المجتمع بنماذجها وقواعدها و عقوباتها، لكنها تتّصف في الوقت نفسه بأنها كامنة فينا. اذ ان كل فرد منا إنما يتمثّل الثقافة ويستوعبها بحيث تصبح جزءاً من شخصيته فلا يعود يعي وطأتها الخارجية المفروضة عليه. ومن هنا تتأتى صعوبة التمييز بين ما هو مكتَسَب لدينا وما هو فطري! (انظر ص 152).

المعنى القديم وغير الإناسي

يتّخذ هذا المعنى دلالتين مختلفتين:

1 ـ تعريف تونُلا: «ينبغي التمييز بين استعمال القرن السابع عشر لهذه الكلمة واستعمال القرن الثامن عشر لها. في القرن السابع عشر كان لكلمة ثقافة ـ اذا اخذناها بمعناها المجرد ـ ان تكون مرفقة دائماً بشبه جملة تدل على المادة التي تنطبق عليها الكلمة. فكما كان يقال culture de blé كان يقال ايضاً culture des lettre وculture des sciences خلافاً لذلك، كان بعض كتّاب القرن الثامن عشر، مثل ڤوڤنارغ وڤولتير، اول من استعمل هذه الكلمة بصورة مطلقة، اذا جاز القول، بأن اضفوا عليها معنى «شحذ الفكر وبلورته». (حضارات: الكلمة والفكرة، باريس، ص 61، فقرة مقتبسة من عند كروبر وكلوكهوهن، مادة ثقافة.)

2ـ تعريف شائع: «مجمل المعارف العامة».

المعنى الإناسي

ميّز كروبر وكلوكهوهن بين عدة طرق لتعريف كلمة ثقافة:

أ) ابسط هذه الطرق هو تعريفها من حيث مضمونها. ويقتصر هذا التعريف على تعدادٍ حسّي للعناصر التي تتكون منها هذه اللفظة. واقدم هذه الطرق واشهرها هي طريقة تايلور الذي يقول «ان الثقافة.. هي ذلك الكلّ المعقّد الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والاخلاق والقوانين والأعراف وغيرها من الاستعدادات والعادات التي يكتسبها

المرء بوصفه عضواً من أعضاء مجتمع ما» (الثقافة البدائية، 1871).

من الملاحظ ان هذا التعريف لا يقتصر بالضبط على التعداد، اذ انه يشير الى تعقيد الكلّ المذكور والى انه مبنيّ ومنظّم، والى انه غير فطري بل هو مكتَسب، ومكتسب عن طريق المجتمع.

تعريفات اخرى تعدادية:

فيسلر: «كل النشاطات المجتمعية بمعناها الواسع، كاللغة والزواج وسستام الملكية، فضلا عن اللياقات والصنائع والفن الخ.» (مجلة الأناس الامريكي، مجلد 1920,22: ابحاث إناسية ونفسانية.)

مالينوفسكي: «هذا الكلّ الذي يضمّ الادوات المنزلية والسلع الاستهلاكية والمواثيق العضوية التي تتدبّر امور مختلف المجتمعات البشرية، والأفكار، والفنون، والمعتقدات، والاعراف». (نظرية علمية في الثقافة، 1968، ص 34).

ب) فكرة الاكتساب والموروث المجتمعي

روث بنديكت:«هذا الكلّ المعقد الذي يشتمل على كل العادات المكتسبة من قبل المرء بوصفه عضواً في مجتمع». («علم العادات»، سنتشوري ماغازين، 1929).

رالف لنتون: «الثقافة هي تضافر السلوكات المتعلّمة وما ينتج عنها من نتائج، وهو تضافر يتقاسم ابناء المجتمع المعيّن عناصره المكونة له ويعملون على نقلها الى ابنائهم» (الاسس الثقافية للشخصية، ص 33).

ج) التعارض مع الطبيعة.

أ. ل. كروبر: «من الممكن تعريف الثقافة باعتبارها كل نشاط وكل تظاهرة غير جسديّة من تظاهرات الشخصيّة ونشاطاتها، شرط أن لا يكون ذلك غريزياً ولا من فعل الارتكاس الذي يتم بصورة آليّة [...] وهي تتفق مع النشاطات المتعلّمة او المشروطة». (الإناسة، 1948، ص 253).

د) فكرة الوطأة

م. تيتييف:«ان هذه الكلمة تشتمل على الاشياء او الادوات، والمواقف وأشكال التصرّف التي يفرض ابناء المجتمع اعتمادها» («القيم المجتمعية ونمو الشخصية»، جورنال اوف سوشال إيسّون، المجلد 5، 1949، ص 44-47).

هـ) فكرة الاستجابة لغائية ما

ش. داوسون: «الثقافة هي نمط حياة يتشارك فيه المرء مع اناس آخرين، انها تكيُّف المرء تكيُّفاً مخصوصاً مع محيطه الطبيعي ومع حاجاته الاقتصادية» (عمر الآلهة، 1928 ص 13).

و) فكرة التنظيم.

م. ويلي: «الثقافة هي سستام من نماذج استجابية يتوقف بعضها على بعض وتقوم بينها علاقات متبادلة» («صلاحية مفهوم الثقافة»، امريكان جورنال اوف سوسيولوجي، 1929، ص 207).

الثقافة والحضارة

1 ـ التعريفات غير الإناسية

ظلت كلمة «حضارة»، شأنها شأن كلمة ثقافة، تنطوي

لمدة طويلة على حكمٍ قِيَميّ يتناول نوعيّة بعض الثقافات التي تستحق من جرّاء ذلك ان تسمّى حضارات: كاحترام الانسان وحقوقه (سيڤيس: مواطن)، ولكن ايضاً من حيث قدراتها الجوانيّة على النمو بفضل وصولها الى مستوى علمي وتقني رفيع، ونظراً لاعتمادها الكتابة وتقسيم العمل، الخ.

والقواميس تأتي على ذكر هذا المعنى من بين معانٍ اخرى: «مجمل الخصائص التي تتّصف بها الحياة الثقافية والمادية في مجتمع بشري معيّن [...] بلغ درجة قصوى من التطور» (لاروس). وهذا فهم نجده في القرن التاسع عشر بشكل خاص، عند غيزو مثلاً: «ان اول ما تشتمل عليه كلمة حضارة هو التقدم والنمو» (**الحضارة الأوروبية**).

2 ـ المعنى الإناسي.

عند الالمان نجد تمييزاً واضحاً بين ثقافة kultur وحضارة zivilisation. فاللفظة الاولى تشدِّد بشكل خاص على الجوانب الايديولوجية والفنية والروحية، بينما تشدد الثانية على الجوانب التقنية والمادية (الفرد ڤيبر، **اجتماعيات الثقافة**).

لكن الأنّاسين اخذوا يميلون اكثر فاكثر الى تبنّي تعريف م. موسّ: «الحضارة هي مجموعة كبيرة من الظاهرات الحضارية الكثيرة العدد، وهي ظاهرات مهمّة بحدّ ذاتها سواء من حيث كتلتها او من حيث نوعيّتها. الى ذلك، فهي مجموعة واسعة من حيث عدد المجتمعات التي تمثّلها...» («الحضارات»، ضمن **مقالات في الاجتماعيات** ،ص 237).

عندما يرجع المرء الى قراءة مقالة موسّ يفهم منها ان

الحضارة «تمتدّ الى خارج حدود» الثقافة. وأنها تتفق مع «كتل بشرية كبيرة نجحت في ايجاد عقليات وأعراف وفنون ومهن كان لها ان تنتشر.» كالحضارة البيزنطية والحضارة الصينية او الحضارة الغربية.

موضوعات للتفكير

1 ـ سعى بعض النياسين الى إبراز شخصية مجتمع ما، الى ابراز «طبعه ومزاجه» كما تقول م. ميد، او الى ابراز «اسلوبه» كما يحب ان يقول ليڤي-ستروس.

وقد مضى زمن على اوروبا اعتقد البعض فيه ـ ويبدو ان هناك من لا يزال يعتقد حتى اليوم ـ ان هناك «نفسانيات للشعوب»، فكان هذا البعض يعزو برودة الأعصاب للانكليزي، كما يعزو الفردوية للفرنسي، وحسّ الانضباط للألماني.

الى اي حدّ نستطيع، في رأيك، ان نتحدث عن طبع قومي او عن صفة اثنيّة تطغى على تصرفات قوم من الاقوام؟ والى اي حدّ ترى، بالعكس، ان هذه الخصوصية ليست إلا خصوصية فردية، او انها تقع، في حال وجودها، على مستوى جماعات محصورة النطاق؟

تستطيع ان تختار امثلتك إما من الكتابات النياسية، وإما انطلاقاً من خبرتك الخاصة.

2 ـ في أحد فصول المداران الحزينان يبيّن ليڤي ستروس ان لكل مجتمع اسلوبه ويعني بذلك ان «مجموعة العادات المتّبعة

لدى شعب من الشعوب» تشكل سساتيم تحبّذ بعض انماط العلاقات او «التراكيب» (ص 183).

فمن خلال العادات، والألعاب، والأساطير والأحلام، يجد المرء دائماً موضوعات مهيمنة او مجالاً من مجالات الحياة يستأثر بالمزيد من الانتباه او الاهتمام. نجد مجتمعاً أقرب من غيره الى التمسك بمعتقداته او شعائره، بمؤسساته السياسية او الحربية، بينما نجد مجتمعاً آخر أقرب الى التمسك باقتصاده او بماشيته.

فلكل مجتمع اسلوبه او نمطه في الحياة المجتمعية سواء تجلّى ذلك عبر تنظيمه لنفسه او عبر تصوراته الجماعية.

انطلاقاً من قراءاتك، هل تستطيع ان تبيّن كيف ان بعض المؤسسات، او بعض الاشكال التنظيمية، او بعض الأعمال الفنية والمعتقدات، تتضافر على نحو معيّن لكي تُبرز في مجتمع معيّن اختياره لحياته المجتمعية؟

الوظيفة والثقافة
مالينوفسكي: التأهُّل «للحقل» وللاقتصاد

تبحث الفصول الثلاثة التالية في واحد من أهم التيارات الفكرية الذي هو التيار الوظيفي. فقد طبعت الوظيفوية نتاج ونظريات عدد كبير من المؤلفين والباحثين البارزين ممن كانوا احياناً اصحاب مذاهب أو مؤسسي مدارس او نيّاسين معروفين. وإذا كانت هذه النظرية تتعرّض للانتقاد اليوم، فإن بوسع المرء ان يتساءل عما اذا كان احتفاظها بهالتها يعود الى انها تبلورت على يد اشخاص بارزين، أم انه يعود الى انها طبعت بطابعها ذلك العصر الذي شهد اوسع انتشار وازدهار للبحث النياسي.

اما اولئك الاشخاص البارزون فهم من مثل مالينوفسكي، ذلك الثوري الذي استقطب جميع الباحثين حول التجريبية «الحقلية»، ومن مثل ردكليف-براون الذي أسس معه الإناسة المجتمعية البريطانية الغنيّة بباحثيها الكثيرين، ومن مثل دركهايم الأب الأكبر للاجتماعيات الفرنسية والذي ألحق بها النياسة فكانت ممثَّلة خير تمثيل، في فرنسا،بموسّ الذي كان هو نفسه أب الجيل الأول من كبار النيّاسين في هذه البلاد!

اسماء بارزة كثيرة، ولكن بشكل خاص ازدهار كبير للتحقيقات والأبحاث والأعمال التي شملت بين عامي 1920 و 1950 أنحاء العالم، ونبشت آخر المجتمعات واستخرجتها من اراضيها التي لم تكن معروفة من الناحية العلمية.

الوظيفة: مفهوم خاضع للنقاش

رأينا ان موضوع الوظيفوية طرح بصدد الكلام عن بواس وعن المدرسة الأمريكية، اذ ان الإناسة الأمريكية طرحت في مختلف مناهجها(الانتشارية، دراسة الشخصية) فكرة مفادها ان من المفترض بكل ثقافة ان تُدرّس بوصفها كُلاً واحداً، لا ان تُدرس من أحد جوانبها فقط (السمة الثقافية) بعد فصله وعزله عن المجموع الذي ينتمي اليه. كان بواس من اوائل الذين طرحوا هذه الفكرة. وكان تلامذته قد طبقوها في اعمالهم، فشدّدت روث بندكيت، مثلاً، على ضرورة «دراسة الثقافات من حيث وظافتها» (**عينات حضارية**، ص 61). وكرّس ر. لينتون فصلاً للوظيفة واعترف، رغم بعض التحفظات، بان «الدراسات الوظيفية موثوقة من الناحية الجوهرية، رغم انها تحتاج الى المزيد من الصقل والبلورة، شأنها في ذلك شأن كل التقنيات التي تعتمدها الإناسة حالياً.» لكنه تساءل، كما فعل الكثيرون من بعده، عما اذا لم يكن هناك احياناً «عناصر لا دلالة لها في الثقافة ولا وظيفة» (**دراسة الانسان**، ص 432 و 436) [الترجمة العربية، ص 527-551 فصل بعنوان «الوظيفة»].

مهما يكن من أمر، فالوظيفة كانت تطغى على كل منهجية ذلك الزمن، وذلك منذ ان كتب دركهايم في **قواعد المنهج**

الاجتماعي، عام 1895، «ان تفسير الظاهرة الواحدة يستوجب البحث على حدة عن العلّة الفاعلة التي اوجدتها وعن الوظيفة التي تضطلع بها. ونحن نفضل هنا استعمال كلمة «وظيفة» على استعمال كلمة غاية او كلمة هدف» (الطبقة العاشرة، 1947، ص 95).

نستطيع هنا ان نميّز بين معنيين:

▪ **معنى حياوي**. فالحقيقة ان اصل الكلمة يعود الى زمن أبعد مما ذكرنا، اذ ان التطوري سبنسر الذي قارن المجتمعات البشرية بالأجسام المتعضّية هو الذي ذهب الى ان وجودها، في الحالتين، انما يقوم على «تبعيّة الأجزاء بعضها لبعض من حيث وظيفتها». فهذه الأجزاء تولد كما تولد خلايا العضو الواحد او أفراد المجتمع الواحد، ثم تحيا وتموت، لكنها تؤمّن الى ذلك تماسك الجسم الحياوي (البيولوجي) او المجتمعي. وبالتالي، فالوظيفة، من الناحية الحياوية، هي الدور الذي يقوم به عضو من الاعضاء ضمن النشاط العام الذي يزاوله جسم من الاجسام.

▪ **معنى رياضي**. وهو معنى قد يُستخدم ايضاً استناداً الى المنهج الإناسي عندما نعتبر، مثلاً، ان المتبدّل أ قد يكون وظيفة لمتبدّل آخر ب(*). بحيث تقوم بين المتبدّلين علاقة ثابتة.

ان الباحث الإناسي او الاجتماعي يستطيع ان يستخلص درساً اولياً من هاتين الدلالتين:

الاولى، هي ان المنهج الوظيفي يسمح بدراسة ظاهرتين او

(*) une variable a peut être fonction d'une autre variable b
وقد جرت العادة على ترجمة fonction (بالمعنى الرياضي) الى العربية بـ«تابع» لا بوظيفة.

عدة ظاهرات بأن يُنظر الى الدور الذي تقوم به بعض هذه الظاهرات قياساً على الظاهرات الأخرى. مثال ذلك ان يصار الى النظر في الاعتلاق القائم بين اهمية السلفات الزواجية التي تدفع لعائلة الزوجة، وبين درجة انخراط الزوجة المذكورة في جماعة زوجها. لكن النظر قد يكون اوسع نطاقاً فيتناول عندئذ دراسة العلاقات القائمة بين حقلين مختلفين من حقول الحياة المجتمعية، كالعلاقة التي تقوم، مثلاً، بين الشأن الاقتصادي او السياسي من جهة، وبين الشأن الديني، من جهة أخرى.

اما الثانية فهي ان المنهج الوظيفي لا ينحو نحو دراسة الدور الذي تقوم به ظاهرة من الظاهرات قياساً على ظاهرة او ظاهرات اخرى (والعكس بالعكس) وحسب، بل ينحو ايضاً نحو دراسة الدور الذي تقوم به الظاهرة المذكورة قياساً على المجتمع ككلّ.

■ فالوظيفة، بالتالي، هي تبعية متبادلة، كما انهاغائية معينة في الوقت نفسه. يبقى ان الوظيفيين انفسهم قد ذهبوا في نظرتهم الى مفهوم الوظيفة مذاهب مختلفة.

اماالمذهب الأول الذي يمكن وصفه بأنه ذو حدّ أدنى من التطلّب، فهو الذي يقتصر، في اي استقصاء يقوم به، على مجرّد السعي الى إقامة الصلة بين ظاهرات معيّنة، والى دراسة فعلها المتبادل بينها، خاصة عندما تكون عُرضةً للتبدّل. هكذا يكون بوسع الماركسي ان يعتبر ـ حتى ولو كان في معرض الدفاع عن الاقتصاد باعتباره البنية التحتية المحدّدة ـ ان صعيد التنظيمات او صعيد الايديولوجيات قد يكون له بالمقابل تأثيرات ومفاعيل على هذه البنية التحتية. فإذا كان الشأن الاقتصادي يحدّد الشأن الديني، فإن الديني قد يكون له احياناً ان يؤثر على الاقتصادي.

واما المذهب الثاني، وهو الأشدّ تطلّباً، فهو الذي نجده عند الوظيفويين الفرنسيين او الانكليز،مثل دركهايم او ردكليف-براون. هنا لا تعود الوظيفة مقتصرة في دلالتها على ابراز الاعتلاق، بل تتعدى ذلك لتصبح وسيلة - وهي وسيلة نافعة على العموم - متكيفة مع خدمة غاية معينة، كأن تكون هذه الغاية حسن اشتغال ثقافة ما او سستام مجتمعي معين، او تأمين توازنهما او بقائهما على قيد الوجود.

ان هذا المذهب هو مذهب ردكليف-براون الذي كان ينظر الى وظيفة اي نشاط او أية ظاهرة، «كمعاقبة الجريمة او الاحتفال المأتمي، باعتبارها الدور الذي تقوم به [هذه الظاهرة] في الحياة المجتمعية ككلّ، وبالتالي، في المساهمة التي تقدّمها من اجل الحفاظ على الديمومة البنيانية» اي على السستام(*). (**البنية والوظيفة في المجتمع البدائي**، ص 280). فالوظيفة تُرى هنا باعتبارها «المساهمة التي يقدّمها نشاط جزئي ما للنشاط الكلّي الذي يندرج [النشاط الأول] ضمنه باعتباره جزءاً منه»، نظراً لأن من المفترض بمجمل «الأجزاء التي يتكوّن منها سستام ما ان تتعاون بقسط كافٍ من الانسجام والتماسك حتى لا تولّد أزمات لا طائل تحتها»(ص 281).

ستكون لنا عودة في ما بعد الى الانتقادات التي وُجّهت الى هذه النظرة للوظيفية.

(*) « .. voyait dans la fonction de toute activité ou phénomène.. le rôle que ce phénomène jouait dans la vie sociale, et par conséquent, dans la contribution qu'il apporte au maintien de la permanence structurale», ç-à-d au système.

اما المذهب الثالث والأخير، وهو اضيق افقاً من المذهبين الآنفين، فهو مذهب مالينوفسكي الذي يضيف الى الشروط المذكورة شرط الاستجابة لحاجات المجتمع بما فيها حاجاته الأولية، اي حاجاته الحياوية، كالمأكل والمأوى والمنكَح فهو يرى ان كل ثقافة من الثقافات انما تنهض «على العلاقة العضوية القائمة بين كل اجزائها، على الوظيفة التي يضطلع بها هذا التفصيل او ذاك ضمن سستامه، على العلاقات القائمة بين السستام والوسط [الطبيعي] والحاجات البشرية» (**الجنائن المرجانية وسحرها**). فنحن بالتالي حيال ما هو اكثر من «المساهمة التي يقدمها نشاط جزئي ما للنشاط الكلي الذي يندرج ضمنه باعتباره جزءاً منه» (**نظرية علمية في الثقافة**، ص 129).

لقد بيّن عدد من الأناسين، مثل لوسي مير في كتابه **مقدمة للاناسة المجتمعية** ان مفهوم الوظيفة اتّخذ دلالات شديدة الاختلاف حالت دون تمتّعه بفعالية اجرائية كافية،(ص 34)، وأن العادة قد جرت لدى الكثيرين على اعتبار الوظيفية منهجاً «جميعياً»، اي منهجاً يدرس المجتمع ككل، من جميع جوانبه، باعتبار ان هذه الجوانب تتضافر بعضها مع بعض على تأمين نوع من التوازن المجتمعي.

وأخيراً، نشير الى صفة اخرى من الصفات التي تختص بها الوظيفية، وهي انها ـ باستثناء المدرسة الامريكية ـ قد رفضت الاستعانة بأيّ نهج تاريخي، وأنها أبرزت، حسب الحالة، قيمة مقولة الثقافة (مالينوفسكي والإناسة الأمريكية) او، بالعكس، مقولة المجتمع (دركهايم والإناسة المجتمعية الانكليزية).

مالينوفسكي (1884-1942).

معالم من سيرة حياته

ربما كان مالينوفسكي من ابرز الأعلام التي عرفها تاريخ الاناسة ومن اشدّها أصالةً، سواء من حيث اصله البولوني(حيث ولد في كركوفيا)، او من حيث حياته كمغترب، فضلاً عن إعداده العلمي الذي تلقّى جزءاً منه في المانيا، وسيرته المهنية في انكلترا التي انتهت في الولايات المتحدة، او من حيث ابحاثه وتحقيقاته التي قام بها في المحيط الهادىء وميلانيزيا، او من حيث حساسيته السلافية التي جعلت حياته قلقة في هذا العالم الانكلو سكسوني الذي طوّبه، رغم ذلك، مفكّراً كبيراً.

بعد ان حصل على دكتورا في الفيزياء(1908)، تلقّى إعداداً إناسياً في لندن بين عامي 1910 و 1915 (في مدرسة لندن للاقتصاد) وذلك على ايدي بعض ممثلي التيار التطوري المتهالك، وخاصة منهم فرازر الذي ظلّ مالينوفسكي على ارتباط دائم به. كان موضوع اطروحته في الإناسة(1916) يدور حول العائلة عند سكان استراليا الاصليين، وهي عمل تقميشي استبصاري ترك في نفس صاحبه أثراً مزدوجاً، لأنه وضعه على صلة بالصعوبات التي تكتنف القيام بدراسة جدية وموضوعية انطلاقاً من وثائق لم يتحقّق الباحث من صحتها بنفسه وفي مواضعها الأصلية، ولأنه أثار لديه مشاعر مفادها ان العائلة كانت دائماً، في كل المجتمعات، مفتاح التنظيم المجتمعي. ثم جاءت حقبة اكتشاف «الميدان»، بين عامي 1915 و 1922. اذ لما كان مالينوفسكي من رعايا الامبراطورية النمساوية المجرية، رغم اصله البولوني، فقد كان بمثابة السجين في استراليا طيلة اعوام الحرب، فقام من هناك بثلاث رحلات طويلة، واحدة

الى جزيرة ميلو (1915) واثنتان الى الجزر التروبرياندية (1915 الى 1918)، نشر على اثرها واحداً من اشهر الكتب في تاريخ الإناسة وهو **مغامرو المحيط الهادىء الغربي**.

وكما كتب عنه كثير من المؤلفين، فضلاً عما وصفه هو بالذات في **مذكرات باحث اثنوغرافي**: «فقد عاش كما يعيش الأهالي، وعرف منهم اتراح ثقافتهم وأفراحها. فكانت خبرته هذه في اساس حملته المعروفة على الإناسة الأكاديمية (المبنيّة على إعادة كتابة التاريخ[. . .] وعلى غير ذلك من الأبحاث التي لم يقم بها الباحث بنفسه).»(كاردينر وپربل، ص 223).

ان تلك الرحلات التي قام بها هي التي كرّسته أناساً ميدانياً حقيقياً من خلال المناهج التحقيقية التي طرحها، كما كرسته واحداً من مؤسسي الإناسة الاقتصادية من خلال دراسته حول سستام السلفات التي تجري بين اهل الجزر والذي يسمى **الكولا**. لكنه اتجه بتفكيره نحو مسائل كثيرة، كمسألة السحر التي بيّن صلتها بالتقنية (الحِرَفية، الملاحة، الانتاج الزراعي)، ومسألة التنظيم العائلي في سستام أمّي النسب درس تعقيده وشدّد فيه بشكل خاص على الزواج والحياة الجنسية (**الحياة الجنسية لدى البريين في شمال غرب ميلانيزيا**، 1929)، ومسألة الشرع والمباديء الشرعية(**الجريمة والعرف في مجتمع بدائي**، 1926). فكان هذا المجال، وخاصة الحياة الجنسية منه، هو المجال الذي جعله معلّماً ورائداً، اذ تطرّق الى هذه المسألة، فضلاً عن مسألة الرهاق، عبر النفسانيات والاختبارات الفرويدية التي كانت راهنة في ذلك الحين، حتى انه توصّل الى مساءلة معرّفيه الأهليين عن احلامهم (**الحياة الجنسية وقمعها في المجتمعات البدائية**، 1927). ذلك ان التحليل النفسي

كان قد استهواه منذ ان كتب عام 1923 مقالة بعنوان«التحليل النفسي والإناسة، النفسانيات الجنسية وأسس القرابة في المجتمعات البدائية». فكانت صلته بأحد المجتمعات الامّية النسب مدعاة لنقض جامعية عقدة اوديب، وذلك اذ بيّن ان الرغبة الرهاقية الشائعة لدى الترويرياندييين تتناول الأخت لا الأم، وأن العلاقات مع الأب ليست صراعية او غير وديّة، بل هي، بالعكس، منسجمة وحبيّة.

اما الدروس التي سعى الى استخلاصها من خبرته الناسوتية (الاثنوغرافية) ليجعل من نفسه منظّراً، غير موفّق في كثير من الأحيان، لعدد من المدركات الإناسية حول الثقافة، والمؤسسة، ونظرية الحاجات، والتغيُّر الثقافي، وحول الوظيفوية طبعاً، فهو لم يكتبها الا بعد عام 1930 (**نظرية علمية حول الثقافة**، *1968*).

النظريات والمنهج

اعتُبر مالينوفسكي في كثير من الأحيان بمثابة الباحث الثوري لأنه هو الذي اعترض اعتراضاً شديداً على النظريات التطورية والانتشارية. فقد أدان:

ـ اولا. ميل هاتين المدرستين الى إبراز غرائب الأمور، «البرّية [. . .] التي تعتبر دائماً مرادفاً للسخف والفظاظة [. . .] بما تورده من اخبار تدور حول الإباحية الجنسية، وقتل الأبناء، واصطياد البشر» (**مقدمة الجريمة والعرف في المجتمعات البدائية**). فشدّد، خلافاً لذلك، على ضرورة الدراسة التجريبية لشؤون الحياة اليومية، من اقتصادية وعائلية، في كل مجتمع من المجتمعات، فضلاً عن المؤسسات والسلوكات التي يعتمدها بشرٌ هم في النهاية قريبون منا كل القرب، خلافاً لما يعتقد البعض.

ـ ثانيا. الرؤية التي لا تمت بصلة فعلية الى الرؤية التاريخية، بل هي رؤية تخمينيّة، وغير أكيدة، ذات مفاعيل تطورية رجعيّة. وقد أسفرت هذه الإدانة لنهجهما التاريخي المزعوم عن رفض دائم للاستعانة بالتاريخ حتى ولو كان ماضياً قريباً. فالمجتمع ينبغي ان يُدرس، في رأيه، كما هو عليه في الوقت الحاضر ومن جميع جوانبه، وبناء على المؤسسات التي تتكفل ببقائه على قيد الحياة والتي هي مؤسسات متبادلة التبعيّة.

ـ ثالثا. النظرية الشهيرة المعروفة بنظرية رواسب التطورية، وذلك بأن شدّد على ان من المفترض بكل ظاهرة من الظاهرات المجتمعية ان تستجيب لوظيفة معينة، وأنها اذا لم تعد تلبي حاجة حياوية او مجتمعية فإن مصيرها الزوال لا محالة. والمثل الذي يضربه على ذلك، وهو مثل معروف في كتاباته، هو مثل الحنطور[العربة التي يجرّها الحصان]، فهو لا يرى فيه راسبا من الرواسب المتبقية في زمن المواصلات المؤلّلة، بل يرى فيه وسيلة ضرورية من وسائل النزهة و الرحلة السياحية (الفصل الثالث من **نظرية علمية في الثقافة**).

بعد سلسلة الإدانات هذه، بلور منهجاً تطغى عليه الرغبة بجعل الثقافة والنياسة علماً حقيقياً. والحال ان مالينوفسكي لا يرى وجوداً لعلم ما لم تكن هناك «شؤون تجريبية [. . .] لا مجال فيها للتخمينات التي لا يضبطها ضابط»، ولا يرى وجوداً لمعاينة تجريبية فعلية، موضوعية، ما لم تجر هذه المعاينة في الميدان، في مكانها، ووسط المجتمع موضوع المعاينة. فعلى النيّاس ان «يتناول الثقافات بوصفها كلا واحداً، وأن يعاينها من الفها الى يائها بعينيه شخصيا» (الكتاب اياه، الفصل الثاني). وتنضبط هذه الرؤية التزامنية

والوظيفية بالدور الذي ينيطه بالثقافة، «هذا الكلّ غير القابل للتجزئة، الذي يضمّ مؤسسات تتصف بالاستقلالية من ناحية وبالاتصال في ما بينها من ناحية اخرى [...] والذي يدين بوحدته وتماسكه الى قدرته على تلبية كل مروحة الحاجات»(**نظرية علمية..**، ص 37).

هكذا تصبح المؤسسات والحاجات الكلمتين المفتاحين والعنصرين الأوّلين لثقافة ما باعتبار ان من الواجب دراسة الانسان، حسب تعبير لاپلانتين، «عبر التركيبة الثلاثية المؤلفة من المجتمعي والنفساني والحياوي» (**مفاتيح من اجل النياسة**، ص 78).

فالمؤسسة في أساس الثقافة، وإنما يُدرس المجتمع انطلاقاً منها. ومن المفترض بهذه الدراسة ان تتحقق بتحليل العناصر الستة التي تتكون منها:

- ميثاق المؤسسة او وضعها الذي هو «سستام القيم»،

- ملاكها او سلكها الذي يشغّلها وفقاً لقيمه،

- قواعد المؤسسة او معاييرها وضوابطها الخاصة والتي تفرض نفسها على الجماعة بأن تطبّق القيم التي هي قيمها،

- الحواشي المادية، اي الجهاز المادي والأدوات والتقنيات،

- النشاطات، اي النتائج التي تسفر عن اشتغال المؤسسة،

- وأخيراً الوظيفة، اي الأدوار التي تضطلع بها المؤسسة ضمن الكل المجتمعي.

فيفترض بهذه العناصر ان تكون اذن في أساس كل وصف ناسوتي (اثنوغرافي).

اما الحاجات فهي تُعتَبر بمثابة العناصر الجوهرية من كل ثقافة، وهي عناصر غايتها الاستجابة بطرق شتّى للشروط المرتبطة بحياوة الانسان نفسه اولاً، وبمحيطه ثانياً، وبتنظيمه المجتمعي وقيمه المعتمدة في مجتمع معيّن.

ثم ان هذه الحاجات حاجات حياوية، اي انها بسيطة وأوّلوية وتستجيب لمتطّلبات الجسد المألوفة والاعتيادية بحيث نجد جواباً ثقافياً يلبي كل حاجة من الحاجات الجسدية المذكورة: فالتقنيات «المعيشيّة» تلبي ضرورات التغذية التي يسميها مالينوفسكي «الأيض»، و «القرابة» تلبي حاجات «التناسل»... وعلى صعيد ثقافي أرفع، نجد ما يطلق عليه مالينوفسكي اسم «الحاجات المولّدة» او «المستلزمات الثقافية» التي هي الحاجات المجتمعية الأكثر انتشاراً وشيوعةً، وهي التي تلبّيها المؤسسات على انواعها، من اقتصادية وتربوية وسياسية... كما نجد على صعيد ثقافي ارفع فأرفع وأقرب الى النصاب الروحي ما يسميه «بالمستلزمات الاستدماجية» اي تلك التي تشتمل على الجوانب الرمزية من حياة المجتمع، كالكلام، والاتّصال، و «المفاهيم العقائدية» والأخلاق.

لقد صرنا نعتبر اليوم ان منوّعات الفهم الحتمي للثقافة، سواء كانت حياوية (بيولوجية) او اجتماعية (سوسيولوجية)، اقرب الى الفهم الساذج التي لا قيمة تفسيرية له. فالقول بأن أوجه المعاش تسمح بتلبية حاجات المأكل قول من البداهة بمكان بحيث لا يستثير اي اهتمام علمي، حتى ولو كان المقصود منه ان يفسّر المرء كيف ان الثقافة تشكّل جملةً من الاستجابات، ذات طبيعة متنوعة، لما تحفل به المجتمعات من حاجات دائمة ومتماهية.

غير ان ما ينبغي ان يلفت انتباهنا عند مالينوفسكي هو فهمه

للانسان ولطريقة دراسته، اكثر من نظريته عن الحاجات وتمسكه بالمؤسسة وبالوظيفوية السستامية المتناسقة. فالقراءة المتأنية لنتاجه تنمّ عن وجود همّ دائم لديه يدور حول فهم الكائن البشري بأعمق ما فيه، بما في ذلك دوافعه، ومشاعره الحميمة، والصراعات الشخصية التي يعيشها.

فما اكثر المقاطع التي نستدل منها على انشغال المؤلف بمعاينة المجتمع، بل حتى الفرد، من الداخل. ان كل القسم الثاني من الحياة الجنسية لدى البربين في شمال غرب ميلانيزيا مكرّس للبحث في نفسانيات العشق والجنس عند الانسان التروبرياندي. ويكاد المرء يجد اينما كان في كتاباته ذلك البحث «عن وجهة نظر الأهالي» (الحياة الجنسية. . ص 273)، وكيف يجري التعبير عن هذه النفسانيات من خلال الأغاني، والأحلام، والأساطير. لكن وجهة النظر هذه لا تتلّون على يد المؤلّف بأيّ تلوين غرائبي، بل ان أمرها يؤول دائماً لديه الى اتجاه او ميلٍ نحو اسباغ الصفة الجامعة على السلوك او التصرف الواحد. وكثيراً ما يكتب مالينوفسكي عبارة«وكما هي الحال عندنا» في معرض كلامه عن هذا العرف او ذاك. «فالحب عند الميلانيزي كما هو عند الأوروبي عشق وهيام، فهو بالتالي مدعاة للشقاء. . .» (ص 272). كما ان كتابه المغامرون. . يشهد دائماً على هذا الانشغال «بتحليل الأنا الحميمة، بتحليل الحساسية والحياة الغريزية» (ص 165).

يبقى ان هذا السعي الحثيث لمعرفة الانسان قد تجلّى على نحو خاص من خلال الجانبين الأساسيّين من نتاج مالينوفسكي ورسالته، جانب التحقيق الميداني وما ينطوي عليه من منهجيةٍ في البحث، وجانب اكتشاف الأسس الذي يقوم عليها اقتصاد معيّن كان

مالينوفسكي أول من شدّد على اهميته من خلال وصفه الدقيق للتبادل الاحتفالي الذي هو الكولا.

«الميدان» والتحقيق الناسوتي (الاثنوغرافي)

المعاينة بالمشاركة

أضفى مالينوفسكي بعداً ثورياً على البحث بأن اولى «للميدان» وللتحقيق المباشر مكانة بارزة. وهو يتعارض في ذلك مع التطوريين، ومع العلماء الكُتبيّين، ومع اناسة «المقاعد الوثيرة»(أرمشير انثروبولوجي)(*). ولعله كان من اوائل الذين شدّدوا على ضرورة القيام بالبحث **في موضعه** حتى ولو كان بعض الباحثين قد امتازوا، قبله، بقيامهم بدراسات ميدانيّة، مثل مورغان الذي رأينا كيف قام بأبحاثه وسط الايروكوازيين، ومثل الباحثين الانكليز سليغمان (ميلانيزيا، 1904) وريڤرز (مضيق توريس، 1898) وردكليف-براون (الجزر الأندمانية، 1908)، فضلاً عن عدد كبير من المستكشفين والرحالة والإرساليين ممن كانوا يهوون الوصف الناسوتي.

لقد كانت دراسة اهالي الجزر التروبرياندية، بين عامي 1915 و 1917، واحدة من أطول الأعمال التحقيقية التي انجزت في ذلك الحين. فتحوّل الباحث، معها، الى محقّق يعتمد على تحقيقاته الخاصة، ولم يعد بحاجة للاستناد الى أقوال مشكوك بها الى هذا الحد او ذاك، ونادراً ما تكون قابلة للتحقّق من صحتها، او الى معاينات تمّت على سبيل الهواية. فصار النياس والحالة هذه محققاً

(*) بالانكليزية في النص Armchair Anthropology

ناسوتياً، وصار المنظّر جامعاً بنفسه لمواد تحليله.

لكن التحقيق يستلزم تحضيراً نفسانياً، وحالة ذهنية من شأنها ان تُمكّن المعاين من تناسي ثقافته الخاصة ومراجعه، وتجعله يتحاشى اي شكل من اشكال التعصّب القومي الذي يدفعه الى الحكم على هذه المجتمعات الأجنبية - التي تكون غريبة وشاذة احياناً - بناء على معاييره وقيمه الخاصة. وقد استغلّ مالينوفسكي مقدمة كتابه **المغامرون** ليندّد بالأحكام المسبقة والصور المنمطة التي كوّنها المستعمرون عن الأهالي اذ حكموا عليهم بالبلادة والكسل، او صوّروهم بصورة من تتحكّم بحياتهم سلوكات وتصرفات متنافية مع مقتضيات العقل وتجعلهم غير مؤهلين لأي ضرب من ضروب التقدم. كما هاجم الاستعمار والاداريين او الارساليّين الأوروبيّين وحمّلهم مسؤولية المسّ بالعادات والمعتقدات التقليدية التي يدين بها الأهالي الأصليون.

وأشار الى ان من واجب النياس، بالعكس، ان يتناسى كل مراجعه الثقافية، وان يفسّرها وفقاً للمنطق الخاص الذي تعتمده الثقافة الواحدة، وهو منطق يُفترض بالباحث ان يكتشفه من داخل الثقافة نفسها.

فإذا توفّرت في الباحث هذه المقوّمات التي تجعله ينفتح على المجتمع المدروس، فإن عليه ان يُلزم نفسه عندئذ بالعيش بين القوم الذين يدرسهم، «وأن ينقطع عن مجتمع البيض بأن يظل على اوثق صلة ممكنة بالأهالي»، لا ان يكتفي بالإقامة لدى احد أبناء وطنه وأن يقوم «بالتجول في القرية» في ساعات معيّنة (المغامرون، ص 63). ثم ان ضرورة هذا «الغوص» في الثقافة الواحدة تفترض ان يتوفّر بصاحبها بعد ذلك شرط آخر من شروط العمل، وهو ان

يتولّى بنفسه معاينة كل شيء، وأن لا يعتمد فقط على الأخبار والأوصاف التي يحدثه عنها احد المعرّفين، حتى ولو كان من الواجب احياناً استخدام هذا المعرّف من اجل اكتشاف بعض جوانب الحياة المجتمعية التي لا تظهر جليّة على السطح.

هكذا يتبيّن لنا ان هذه المعاينة بالمشاركة، وهي تقنيّة من التقنيات التي نادى بها مالينوفسكي، تفرض على الباحث ان يشاطر الأهالي حياتهم، وأن يتعلم لغتهم المحلية، وان يسجّل كل ما يلاحظه ويعاينه، لا ان يكتفي بالتحقيق المبني على الاستمارة، ولا بالمقابلة القائمة على ما يقوله المعرّف المفضَّل.

هذا، ويشدّد مالينوفسكي في كل كتاباته على مزايا المعاينة بالمشاركة. «لقد كنت اشتغل بمفردي وحسب، وكنت أصرف معظم اوقاتي في إقامة دائمة في القرى نفسها، مختلطاً بسكانها. فكنت اراقب دائماً مشاهد حياتهم اليوميّة، بحيث ان الأحداث العابرة والدراماتيكية، كالوفيات والمشاجرات لم تكن تغرب عن ذهني ولا عن انتباهي» (ص 53، وانظر بصدد المعاينة وتقنيات التحقيق ما اثبتناه هنا ضمن إطار في الصفحة 179).

والواقع ان فائدة المعاينة مثلّثة الأوجه:

- فهي تُمكن الباحث من تسجيل ظاهرات قد لا يتسنّى للمعرّف ان يحدثه عنها، سواء عن قصد او عن غير قصد.

- وهي تمكّن الباحث من مراقبة تصريحات المعرّف للتحقق من مدى صحتها.

- كما انها تمكّنه - وهذا ما يشدّد عليه مالينوفسكي في مقاطع كثيرة من كتبه - من قياس المسافة الفاصلة بين ما هو مثالي ومبدئي

(اي ما يقوله المعرّف بشكل عام) وبين الواقع وشؤونه: «ان ما اريد ان اوضحه للقارىء عندما أقابل المعطيات الرئيسية التي يقدّمها لي المعرّفون مع النتائج التي تسفر عنها المعاينة المباشرة، هو ان هناك تناقضاً جدّياً بين تلك المعطيات وهذه النتائج. فالمعلومات التي تصدر عن الأهالي تحتوي على ما هو مثالي في الاخلاق القبلية. اما المعاينة فهي تبيّن لنا مدى تكيّف الناس مع مقتضيات الحياة الفعلية.» (**الحياة الجنسية**... ص 474).

ان حرص مالينوفسكي على مقابلة المثالي والمبدأي من جهة، مع الواقع من جهة اخرى، قد اتاح له ان يُبرز بوضوح، سواء في الميدان او في كتاباته، أهمية التناقض الذي لا يخلو منه ايّ مجتمع من المجتمعات. وقد ساهم ذلك، على نحوٍ ما، بتخفيف حدّة تصوّره لتناسق الوظافة المجتمعية على نحو ما تظهر في نظرياته، وكشف، بالعكس، عن أهمية التنازع المجتمعي والنظرة الدينامية للمجتمع التي سينادي بها من بعده عدد من الأناسين الفرنسيين والانكليز.

فالمعاينة تفرض نفسها اذن لا لأن الوظافة الفعلية تختلف دائماً عن الوظافة المثالية وحسب، بل لأنها تتيح كذلك لعالم النفس الذي كانه مالينوفسكي ان يحسّن فهمه لعقلية الانسان الذي يعاينه ولدوافعه ومشاعره الحميمة. اذ كيف يتسنّى للمرء ان يدرك، مثلاً، اهمية الملاحة في الجزر التروبرياندية وتعلّق الناس بزوارقهم طالما انه لم يتعرّف بنفسه الى «ردود الفعل الانفعالية» التي تثيرها «لدى الأهالي فوارق سرعة الزوارق التي يصنعونها بحماس كبير وطاقة هذه الزوارق على العوم فوق لجج الماء وصمودها في وجه الانواء» (**المغامرون**.. ص 166)؟

من هنا تبيّن لنا الى ايّ حدّ تشكّل المعاينة وسيلةً تمكّن الباحث من سبر اغوار شخصية شعب من الشعوب، وهو نهج عزيز جداً على الإناسة الثقافية!

التقنيات التحقيقية

بعد ان ذكرنا هذه المبادىء الاساسية للتحقيق والتي يعمل بها اليوم جميع الباحثين، يبقى علينا ان نستخلص التقنيات الأكثر استعمالاً للقيام بهذا التحقيق بنجاح. ونحن اذ نتّبع تعليمات مالينوفسكي، نستطيع التذكير، في معرض الكلام، ببعض التعليمات الأخرى:

■ **الإقامة**. لقد نوّه مؤلّف المغامرون بفائدة تقطُّع الإقامة وايجابية الفواصل الزمنية بين فتراتها. فكتب يقول: «ان الانقطاع بين بعثتين مدة كل منهما عام واحد افضل من الإقامة المتواصلة لمدة عامين»، فهذا يمكّن الباحث من إعادة قراءة ملاحظاته، وإعادة صياغة المشكلات مستعيناً بقراءات جديدة تدور حول اعمال من الطبيعة نفسها (المغامرون، ص70). والواقع ان الظروف المالية والمادية كثيراً ما تفرض نفسها على الباحث، وتضطره الى انجاز تحقيقه في غضون بعثة واحدة، الا اذا كان متوفّراً على عمل دائم يمكّنه من الإقامة في مكان قريب من «حقله»، مما يجعله قادراً على اختبار ذلك «الإخصاب المتبادل»، على حدّ تعبير مالينوفسكي، الذي ينشأ عندئذ بين المعاينة والنظر في معطياتها.

■ **تعلُّم اللغة**. اذا كان هناك عدد كبير من الباحثين الذين يلجأون الى مساعدة المترجم ويجدون من واجبهم ان يتعرفوا فقط الى بعض عناصر اللغة المحلية ـ التي كثيراً ما تكون صعبة عليهم ـ

وذلك من اجل مراقبة الترجمة وحتى لا يضللهم المترجم، فإن بعض مجالات الاستقصاء النياسي تستلزم فهماً يكاد يكون تاماً للغة اذا شاء الباحث ان يتطرق الى أصعدة العقليات والمعتقدات لا ان يكتفي بصعيد التنظيمات وحده. غير ان هناك باحثين بارزين استخدموا مترجماً حتى اثناء دراستهم للأديان.

اما مالينوفسكي الذي كان يشتغل بمفرده دون الاعتماد على مترجم، والذي كان يتمتع بمؤهّلات لغوية رفيعة، فقد نوّه بضرورة تعلُّم اللغة، فضلاً عن وضع قائمة بالكلمات المألوفة لدى القوم ـ وعلى رأسها اسماء الأدوات والتقنيات ـ مما يسهل ادراكه ومعاينته (اياه، ص 61).

■ **التقنيات**. وهي التي تشكل موضوع المعاينة بالدرجة الاولى، اذ ان معاينتها تظلّ على قسط من البساطة ولا تستثير شكوكاً او تحفظات لدى الأهالي.

اما الاهتمام الذي يبديه الباحث بالنشاطات التي يزاولها هؤلاء الأهالي، فإنه، بالعكس، يدغدغ غرورهم ويستثير اعجابهم بما يقومون به، مما يعزّز ثقتهم بالمحقّق. هكذا يشير مالينوفسكي الى ان التكنولوجيا هي الوسيلة التي لاغنى عنها لمقاربة النشاط الاقتصادي والاجتماعي (السوسيولوجي). بل انه قد يتّفق احياناً ـ كما يقول كثير من الباحثين انطلاقاً من خبرتهم ـ ان تكون بعض الأشياء مدعاةً لإدخالهم مباشرةً الى ميدان المؤسسات او المعتقدات (كالاقنعة وتبجيل الآباء الأولين، والاسلحة والتنظيم القتالي، الخ.).

من المعاينة الى جميع المعلومات

اذا كانت التقنيات المعاينة التي تشتمل على الأشياء كما

تشتمل على النشاطات الزراعية او الحرفية، تشكّل ما يسميه م. غريول ظاهرات او «شؤوناً مستقرّة نسبياً» (منهج الاثنوغرافيا، ص 43)، فإن بعض المعطيات التي تقع تحت المعاينة الى هذا الحد او ذاك، تظل بمتناول الباحث وينبغي ان تُسجّل منذ البداية. هكذا يعمد الباحث قبل كل شيء الى تسجيل المورفولوجيا المجتمعية، وتصميم القرية، وتوزُّع السكن فيها، وترتيب المساكن والمواضع العائدة لكل عائلة. ثم يعمد الى فرز سكان القرية مع تعيين ابنائها حسب العائلات الكبرى، مما يزوّده بعدد من المعلومات حول نسبة عدد الرجال الى عدد النساء، درجة تعدد الزوجات، والمهن، وأهمية جماعات السنّ (هرم الأعمار)، وعدد الأولاد الأحياء بالنسبة للمرأة الواحدة، والقرى الأصلية التي جاءت منها هؤلاء النساء.

كما ان بوسع الباحث، كما يقترح مالينوفسكي، ان يفصّل شجرات النّسب، اي جبوب العائلات وأصولها، والعشائر التي ربما كانت تنتمي اليها، وأن يضع ثبتاً بالمصطلحات القرابيّة، وجردة بالمعطيات الاقتصادية: كالرزنامات الزراعية وتوزيع الأعمال الرجالية والنسائية على امتداد العام، وتوزيع الحقول المزروعة، وفرق العمل، وأهمية العاملين بالنسبة لأهل البيت الواحد.

كما ان بوسعه اخيراً ان يدوّن بعض السير الذاتية، فيسرد صاحب السيرة وقائع حياته وأبرز احداثها: كالمراهقة، والزواج، والنشاطات الاقتصادية، والأمراض، وتربية الأولاد، فضلاً عن المؤسسات التي تعامل معها في مختلف مراحل حياته.

فالسير الذاتية وأخبار المعرّفين تساعد الباحث على اكتشاف أوجه التنظيم المجتمعي والعائلي والاقتصادي، وذلك بالتركيز على

أحد هذه المجالات تركيزاً يتّفق مع الوجهة التي يراد للبحث ان يسلكها، والاستعانة عند اللزوم باستمارة معيّنة.

المعاينة بالمشاركة وتدرُّج التحقيق

يشدّد هذا النصّ على النهج الذي اعتمده مالينوفسكي من حيث تركيزه على معاينة الوقائع الظاهرة للعيان قبل غيرها، ثم انتقاله تدريجياً بعد ذلك للتطرق الى الظاهرات المعقّدة (كالسحر والدين)، مع إبرازه لايجابيات هذه التقنية التي تسهل على الباحث أمر انخراطه في الميدان. ان كل جملة من جمل هذا النص تنمّ عن لحظة قوية من لحظات كل تحقيق:

«أثناء نزهتي الصباحية في القرية، كان بوسعي ان اعاين التفاصيل الحميمة للحياة العائلية، والاعتناء بالهندام، وإعداد الطعام، وتناول الوجبات:

كان بوسعي ان أرى تهيّؤ القوم للقيام بأعمالهم اليومية، ان ارى اشخاصاً يذهبون لجلب حاجاتهم، او جماعات من الرجال والنساء منهمكين في إعداد شيء من الاشياء. كانت المشاجرات، والممازحات، والمناكفات العائلية، والاحداث العابرة التي لا أهمية لها والتي تتخذ طابعاً دراماتيكياً في بعض الاحيان لكنها تظل دائماً ذات دلالة ومغزى، تشكّل مناخ حياتي كل يوم كما تشكّل مناخ حياتهم. ولأن الاهالي كانوا يرونني طيلة الوقت بينهم، فإن وجودي لم يعد يربكهم ولا يثير لديهم قلقاً او انزعاجاً. منذ ذلك الحين، لم اعد اشكل عنصراً مشوّشاً للحياة القَبَلية التي كنت ادرسها، ولم يعد مجرّد اقترابي من اي شيء كفيلاً بإفساده

على نحو ما يحصل دائما عندما يوجد قادم جديد بين طائفة من البدائيين. والواقع انهم لما تيقّنوا من انني سأظل اتدخّل على الدوام في كل الشؤون والأمور، بما فيها تلك التي لا تخطر ببال اي من ابنائهم المهذبين ان يتدخّل فيها، فقد انتهى بهم الامر الى اعتباري جزءاً من اجزاء وجودهم وعنصراً من عناصره، او شرّاً لا بد منه، او همّاً لا سبيل الى تلافيه تخفّف وطأته عند توزيعي بعض التبغ عليهم.

بعد ذلك، وخلال فترة النهار، لم يكن يغرب عن انتباهي أي شيء مما كان يجري حولي. اما حالات الاستنفار التي كانت تحصل عند المساء مع قدوم الساحر، او تلك المشاجرة او المشاجرتان الصاخبتان، او تلك الخلافات الجدّية التي كانت تدور ضمن الطائفة، فضلاً عن حالات المرض، ومحاولات علاجها، والوفيات، والطقوس السحرية[...] التي من المفترض أداء شعائرها، فإن مشاهدتها لم تكن تستوجب منّي ايّ جري وراءها أو اية خشية من تفويتها، اذ كانت تحدث أمامي، وتحت بصري، وعلى مقربة من عتبة بابي اذ جاز القول. وينبغي ان اشدّد هنا على ان من الاهمية بمكان ان يشرع الباحث بالتحقيق على الفور ما ان يحصل شيء دراماتيكي او رئيسي. اذ ان الاهالي لا يسعهم ان يمتنعوا عن التعليق على ما يجري، فيكونون عندئذ على درجة من التوتّر تحول دون تعبيرهم عنه بالكلام المتروّي، او يكونون على درجة من الاهتمام به تحول دون امتناعهم عن إضافة شتّى التفاصيل اليه. لذا كنت في احيان كثيرة اضطر الى الإخلال بأصول اللياقة، الامر الذي كان يحمل الاهالي، وقد رُفعت الكلفة بيننا، الى تنبيهي اليه. فكان عليّ ان اتعلّم اصول التصرّف، كما كان لي ان ادرك، الى حد ما، «مغزى»

العادات الحسنة والسيئة التي يتمتّع بها اهالي تلك البلاد. بناء عليه، ولانني كنت قد توصّلت ايضاً الى الارتياح الى صحبتهم والى مشاطرتهم بعض العابهم وتسلياتهم، فإنني اخذت اشعر بانني قريب منهم بالفعل، وهذا امر لا شكّ في انه يشكّل شرطاً مسبقاً من شروط ايّ نجاح في العمل البحثي.»

المصدر: ب. مالينوفسكي، مغامرو المحيط الهادىء الغربي، ص 64-65.

اما«دقائق الحياة الفعلية وخفاياها» التي يكتشفها الباحث هي الأخرى عبر المعاينة، فإنها تجعله يدرك أسلوب حياة المجتمع، وتصرفاته وسلوكاته الأثيرة والمفضّلة. هكذا يرى مالينوفسكي ان «رتابة العمل» و «اسلوب المحافظة»، والصداقات والخلافات، وستراتيجيات الأفراد وطموحاتهم هي التي تتيح فهم «الموقف الذهني» الذي تعبّر عنه (المغامرون، ص 75). «فلا ينبغي ان يُترَك في الظلّ اي جانب من الجوانب الحميمة او المشروعة». وهذا ما يسميه غريول ايضاً «الشؤون المتحركة»، وهو يعني وصف المراسم والاحتفالات وطرح الاسئلة على مختلف القائمين بها.

ثم يخلص مالينوفسكي الى التشديد على:

- ضرورة التوثيق العياني، الإحصائي، من اجل الإحاطة «بتنظيم القبيلة وتشريح ثقافتها»،

- جمع «دقائق الحياة الفعلية» و«نمط السلوك» الذي تعبر عنه،

- مراكمة «التقارير الناسوتية(الاثنوغرافية)» - من اخبار، وتعابير نمطية، وأمور فولكلورية او سحرية - التي تُمكّن الباحث من

استخلاص «العقلية»، اي من «ادراك وجهة نظر الأهالي وصلاتهم بالحياة، وفهم نظرتهم الى العالم» (المغامرون، ص 81-82، انظر الصفحة المؤطرة 179).

اكتشاف الاقتصادات «البدائية»

نقد الانسان الاقتصادي (اومو ايكونوميكوس).

أدخل مالينوفسكي الحقل الاقتصادي الى النياسة عبر كتابيه **المغامرون و الحياة الجنسية لدى البربين في شمال غرب ميلانيزيا**، وذلك رغم انه لم يكن منظّراً دقيقاً للاقتصاد، ورغم مزجه له مزجاً وثيقاً بوظافة المجتمع المدروس، وخاصة بنفسانيّاته. لقد كان مالينوفسكي راوية للحياة اليومية، ومدقّقاً ناسوتياً في تفاصيلها، لكنه لم يسعَ يوماً الى سستمة ميدانٍ بعينه من ميادين الإناسة ولا الى استجلاء مختلف جوانبها، بل العكس. ففي هذه الثلاثيّة الاقتصادية المعروفة ـ الانتاج، والتداول او التوزيع، والاستهلاك ـ وقع اختياره، كما وقع اختيار الكثير من الباحثين في عصره وعلى رأسهم موس، على مسألة تداول الثروات ولاسيما التبادل، وهي مسألة كان لها ان تبيّن الفرق الجذري بين هذه المجتمعات ومجتمعاتنا من حيث سلوكها الاقتصادي. والجدير بالذكر ان **المغامرون و مقالة حول الهبة** (انظر لاحقاً ص 222) كتبا، على التوالي، عام 1922 وعام 1923.

وقد شكّل هذان الكتابان قطيعة مع الأبحاث النادرة التي سبق ان تناولت الاقتصاد المسمّى «بدائيا» وركّزت اهتمامها قبل كل شيء على اقدميّته او على مراحل النمو الاقتصادي. كان الالمان، وخاصة منهم كارل رودبرتوس وكارل بوخر، قد شدّدوا في اواخر

القرن التاسع عشر، على دور الاقتصاد المنزلي وعلى الاكتفاء الذاتي في المجتمعات القديمة. وكان السبب في ذلك غياب الدولة اولاً، والفرض الخجول لنوع من الخراج على المدينة القديمة ثانياً. كما ان ماركس، كان قد اهتمّ، كما هو معلوم، بالظاهرة الرأسمالية والصناعية، فأهمل الاقتصادات الفلاحية والبنى ما قبل الرأسمالية، رغم تعرُّضه للأنماط الانتاجيّة القديمة، من اقطاعية وأسيوية، تعرُّضاً ظل يفتقد للدقة (**مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي**). الى ذلك كانت المدرسة التطورية قد ركّزت على دراسة الحقبات الاقتصادية بشكل عام، وميزت بين الذين يعيشون من القنص ومن اللقاط، وهم الأشد بدائية، وبين مربيّ المواشي، ومن بعدهم المزارعين، وقالت ان تربية المواشي والزراعة تتيحان، مع ظهور فائض القيمة، تقسيماً للعمل ارفع درجةً، مما يؤدي بالتالي الى بدايات اللامساواة المجتمعية.

اما المدرسة الوظيفوية، فهي اذ سعت الى تبيان التداخل بين جميع مجالات النشاط المجتمعي، والسياسي، والديني، والاقتصادي، لم تؤمن يوماً بخصوصية الواقع الاقتصادي على نحو ما قد يبدو عليه في المجتمعات الغربية. فقد ذهبت الى ان هناك فرقاً جذرياً بين طبيعتَيْ تلك الاقتصادات واقتصاداتنا. فالأومو ايكونوميكوس لا وجود له فيها، وذلك، على حد قول مالينوفسكي، لأنه لا وجود لديها «الفهم عقلاني للربح الشخصي». فالمرء انما يشتغل فيها «محدوّاً بدوافع معقّدة جداً [. . .] وساعياً وراء اهداف لا شأن لها بتلبية حاجاته الراهنة او بالتحقيق المباشر لمشاريع نفعية» (المغامرون، ص 117-118).

وسوف يتبيّن لنا في الفصول المقبلة كيف ان الاناسة

الاقتصادية ذات المنحى الماركسي التي ظهرت في الستينات، قد عادت الى هذه المدركات، وشدّدت على ان ليس هناك فرق من حيث الطبيعة بين تلك المجتمعات ومجتمعاتنا، وإنما هناك فرق من حيث الدرجة وحسب، وأنه اذا كانت تلك المجتمعات تختصّ ببعض السلوكات المعينة، كالتباهي بمظاهر البذخ، والحظوة والاعتبار القائمين على تراكم الخيرات والأرزاق، فإن العقلنيّة الاقتصادية وستراتيجيات الهيمنة على البشر تظل واحدة عندنا وعندها. لكن برهانها على ذلك ظلّ أقرب الى التركيز على المرحلة الاولى من النشاط الاقتصادي، اي على مرحلة الانتاج، وخاصة على العلاقات الانتاجية، منه الى تناول مرحلة التبادل والتعامل بالمثل في سبيل غايات مجتمعية.

وسيكون لدراسة التيار الماركسي ان توضح لنا الأطر العامة التي يندرج ضمنها تناول المسألة من الزاوية الاقتصادية.

الدافع الاقتصادي والعمل في الجزر التروبرياندية

تصدّى مالينوفسكي، في هذا المجال كما في غيره من المجالات الكثيرة، الى المدركات التي نادى بها سابقوه، وعلى رأسهم التطوريون، ممن كانوا قد اتجهوا نحو تعميم بعض الممارسات او بعض السلوكات الاقتصادية التي تختلف اختلافاً جذرياً عن ممارساتنا وسلوكاتنا.

فقد عالج الاقتصاد الميلانيزي في كتابه **ثلاث مقالات حول الحياة المجتمعية** (المقالة الاولى، الفصلان الثاني والثالث) وفي **المغامرون**. (الفصول 22,14,9,6,4,3) حيث قام بدحض عدد من الأحكام المسبقة:

ـ الوهم الشائع الذي يقول بوجود عصر ذهبي شهدته بعض البلدان التي حبتها الطبيعة مناخاً ممتازاً، بحيث كان سكانها لا يبذلون جهداً ولا يألون مشقّة في اكتساب عيشهم او بقائهم على قيد الحياة، فكانوا والحالة هذه لا يحسبون حساباً لغدهم ولا يشغلون بالهم في امور مصيرهم. ان هذا الاتهام التقليدي بالكسل يتفسّر بخطأنا الذي دفعنا الى الحكم على عمل «الأهالي» من خلال اوضاع لم تعد اوضاعهم، بل هي اوضاع خلقناها وأوجدناها لديهم، وكان لها ان تؤدّي الى زوال «دوافعهم المعنوية» و «بواعثهم على العمل» التي تمليها عليهم حياتهم التقليدية (المغامرون ص 27). والحال ان هناك ظروفاً معينة يتبيّن من خلالها ان اندفاعهم في سبيل العمل قد يكون اندفاعاً شديداً.

ـ الاعتقاد بأن الحوافز الاقتصادية متماهية مع حوافزنا. والواقع ان ما نجده لدى هذه الشعوب هو العكس. فالحوافز المجتمعية، كحرص المرء على ان يكون له اعتبار كبير بين ابناء قومه، ورغبته في احتلال موقع مجتمعي رفيع بينهم، يتجاوزان بكثير سعيه وراء تحقيق الربح. مثال ذلك انه يتباهى «بعرض المؤن» التي يملكها، كما ان مخازن الإنيام(*) تصلح ايضاً لاستعراض نوعية انتاجه وكميته (ص 229).

ـ الفكرة القائلة بأن هذه الشعوب كانت قد عرفت اقتصاداً «شيوعياً»، وأن الملكية، وخاصة ملكية الزوارق البحرية، كانت مشتركة. والواقع ان كل زورق هو ملك لصاحبه، وأن كلاً من

(*) igname نبتة ذات ثمرة درنيّة نشويّة تؤكل لدى هؤلاء القوم وغيرهم، تشبه البطاطا. (م).

المشتغلين في الصيد يحصل على جزء من الغلّة، وأن هناك حسّاً فعلياً تجاه الملكية حتى ولو كانت هذه تتخذ طابعاً معقّداً في بعض الأحيان. وإذا كان المرء في تلك المجتمعات اقلّ فردوية مما هو عليه في الغرب، فإن ذلك لا يعني ان حياته جماعيّة.

ـ النظرة الى الاقتصاد البدائي باعتباره مكوّناً من عائلات تعيش حياة الكفاف وتتدبّر حاجاتها كلٌ على حدة، بينما نجد على العكس ان «الحياة القبلية بمجملها محكومة بتلك اللعبة الدئمة، لعبة اعطني لأعطيك، وأن كل المراسم والاحتفالات تحفل بإعطاء شيء يعقبه اخذ شيء مقابل»، بحيث ان الثروة التي تُتَداول من يد الى يد تشكّل واحداً من نوابض التنظيم المجتمعي الأساسية(ص 227-28). وهذا هو المبدأ المعروف الذي يُسمى مبدأ التعامل بالمثل، مبدأ «أُعطيك لتُعطيني» الذي هو في اساس العلاقات المجتمعية وتماسك الجماعة. وسوف يكون لنا في الصفحات المقبلة ان نذكر عنه بعض الامثلة اثناء كلامنا عن **الكولا** بشكل خاص.

■ **تنظيم العمل**. ان التعاون الاقتصادي والتنظيم المجتمعي للانتاج يشكّلان جانباً من الجوانب التي توقّف عندها عدد كبير من الأناسين الاقتصاديين. فالعمل الجماعي القائم على فِرق عمل تتدخّل ضمن اطار المساعدة المتبادلة والمعمّمة، ظاهرة عرفتها جميع الاقتصادات القديمة، من قروية وغيرها. والقاعدة التي تحكم هذه المساعدة هي ايضاً قاعدة التعامل بالمثل. اذ ان العائلات تتبادل في ما بينها سلفات عمل. وكان مالينوفسكي من اوائل الذين درسوا ما سمّاه «العمل بشكل مشترك»، باعتباره «عاملاً اساسياً» من عوامل الاقتصاد التروبرياندي. وقد ميّز في هذا العمل بين نمطين:

ـ العمل المشترك بمعناه الفعلي الذي يضمّ فريقاً من الناس يقومون بانجاز مهام واحدة، لا اختصاص فيها، لكنها تمتاز بأنها ترفع مردودية العمل نظراً لما تشيعه بين افراد الفريق الواحد من مزاحمة وتنافس، وهذه ممارسة شائعة وعامة نجدها بشكل خاص في نطاق العمل على استصلاح الحقول والأراضي.

ـ العمل المنظّم الذي «يقوم على تعاون عناصر مختلفة من الناحية المجتمعية والاقتصادية»، اي انه يتّصف بتقسيم العمل وتمايز الوظائف. وبناء الزورق في الجزر التروبرياندية خير مثال على هذا النمط من العمل، اذ انه يتطلب تضافر جهود اناس مختصّين بمهام مختلفة.

ان اشكال التعاون هذه قد تكون، حسب الحالة الواحدة، سوائية، عندما تضطلع بها عائلات تتبادل المساعدة دورياً، وقد تكون، بالعكس، غير سوائية عندما تستجيب فرق العمل لدعوة رئيس او وجيه فيقتصر هذا عندئذ على تقديم وجبات الطعام لها وحسب.

▪ **الهبة مقابل الهبة والتعامل بالمثل.** ان مسألة التعامل بالمثل تشكل المساهمة الأساسية في نتاج مالينوفسكي، الى جانب مبدإ التحقيق الميداني. فالدراسة التي قام بها، في موازاة دراسته للاقتصاد، حول الحياة العائلية في الجزر التروبرياندية قادته الى اكتشاف هام يتنافى في نظرنا مع كل مبادىء العقلنية الاقتصادية، وهو المؤسسة التي تُلزِم اخ المرأة الواحدة بدفع ضريبة غذائية سنوية قد تصل قيمتها الى حوالى نصف الاستهلاك المنزلي لبيت اخته. فالمرء لا يحتفظ لنفسه بالتالي الا بجزء من محصوله (وهو محصول الإنيام عموماً) ويرسل الباقي الى اخواته وأزواجهن. وتتّخذ هذه

الضريبة التي تُدفع سنوياً، ويُطلق عليها اسم أوريغوبو(*)، طابعاً احتفالياً وتفاخرياً، اذ يعمد كل امرىء خلال الاحتفال المذكور الى اظهار مروءته واعتباره من خلال سخائه في العطاء، ومن خلال إبراز كفاءته كمزارع في الوقت نفسه. «ولما كانت اخت الرجل عبارة عن احدى قريباته، فهو يماهي بين شرفها ووضعها وكرامتها وشرفه ووضعه وكرامته» (الحياة الجنسية.. ص 133). هكذا يتبيّن لنا ان هذا النمط من التبادل لا يتصف بالصفة التي يتصف بها النمط السابق القائم على سلفات العمل المتبادل. فهو ليس تبادلاً محصور النطاق، اي انه لا يتمّ بين طرفين محدّدين بالذات، بل هو معمَّم - على ما يقول ليفي-ستروس - نظراً لأنه يتمّ بين سلسلة من الأطراف، حيث نجد ان أ يعطي ب، وب يعطي ج، الخ.، بينما يأخذ أ بدوره من طرف آخر، فالتبادل هنا ليس تبادلاً ثنائي الجانب بل وحيد الجانب، مما يجعل المجموع خاضعاً لستام من العطاءات التعاونية.

اما الدراسة التي قام بها مالينوفسكي حول الزواج وحول السلفات التي تقدّمها العائلات في هذه المناسبة، فهي تبيّن لنا، بالمقابل، مثلاً واضحاً على التبادل المحصور النطاق تتم فيه العطاءات والعطاءات المقابلة وفقاً لأربعة مراحل: مرحلتان تُعطي فيهما عائلة الزوج لعائلة الزوجة ومرحلتان يتم فيهما العكس. هذا، ويتّخذ هذا التبادل المحصور طابعاً متكافئاً، اذ ان قيمة العطاءات والعطاءات المقابلة تكون فيه متساوية. والواقع ان من المهم ان نشدّد هنا على ان التعامل بالمثل لا يعني التكافؤ دائماً وأبداً، اذ ان العطاءات المتبادلة قد تكون غير متساوية القيمة، وذلك على نحو

(*) Urigubu.

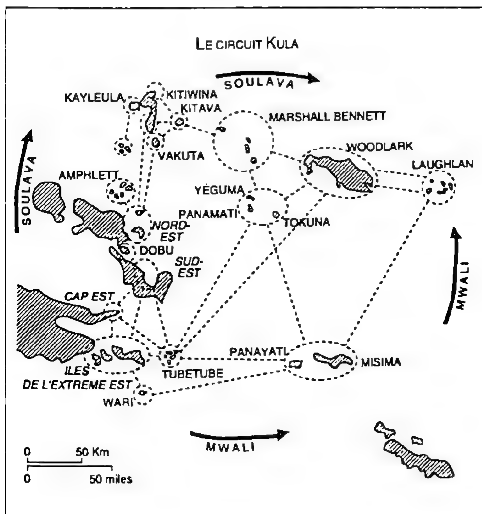
مانشهد في الكثير من المجتمعات التي يتم التبادل فيها بين أطراف ذات اوضاع مجتمعية مختلفة.

■ **الكولا.** قد يتّفق للناس احياناً ان يواتيه الحظ فيكتشف ذات يوم من بين جملة الظاهرات التي تتفاوت في درجة اقترابها من الظاهرات المعروفة في مجتمعاتنا، مؤسسة أصيلة وفريدة ليس لها ما يماثلها في مكان آخر، علماً بأنها قد تكون على جانب كبير من الأهمية من حيث دلالتها وغناها. وهذا ما حصل لمالينوفسكي اذ واتاه الحظ المذكور، فضلاً عن ان الاكتشاف الذي قام به انما يعود ايضاً الى حدّة ذهنه ودقّة ملاحظته. لقد وجد مالينوفسكي نفسه معزولاً في هذا الأرخبيل التروبرياندي وسط قوم يعيشون في جزره، لكنه اكتشف ان هؤلاء القوم لم يكونوا منكفئين على انفسهم البتّة ـ كما كان البعض يعتقد في ذلك العصر ـ بل كانوا، على العكس، يزاولون نشاطاً كبيراً يربطهم بعلاقات خارجية مع شعوب يتحدّرون وإياها من اصل واحد لكنها تقيم في جزر مجاورة لجزرهم.

وما كان يربطهم بتلك الشعوب لم يكن يقتصر على تحدّر الجميع من أرومة إثنيّة واحدة، اذ ان علاقاتهم معهم لم تكن تخلو من عداوات وخصومات، بل كان يقوم على ظاهرة اقتصادية تبادلية يطلقون عليها اسم كولا وهي ظاهرة كان لها، كما يقول مكتشفها، «أثر عميق على حياة الأهالي الذين يشاركون فيها» فضلاً عن انهم هم بالذات «يدركون اهميتها كل الادراك، اذ ان افكارهم وطموحاتهم، ورغباتهم، وادعاءاتهم تتوقف جميعاً عليها» (المغامرون، ص 58).

إن هذا السستام التبادلي يشتمل على منطقة الجزر التروبرياندية، وعلى جزر انفلت ودوبو لجهة الجنوب، وتوبيتوب في اقصى

الجنوب، ثم على جزيرة ميسيما في الجنوب الشرقي، ولوغلاف و وودلارك شرقي الجزر التروبرياندية (انظر الخارطة ادناه). ان هذه الأقوام تنتمي الى ثقافة واحدة هي ثقافة الماسيم، التي تعتمد سستاماً أمّي النسب، وتزاول نمطاً واحداً من النشاط الاقتصادي، ولا تتصف الا بتمايزات بسيطة على الصعيد المجتمعي السياسي.



المصدر: مغامرو المحيط الهادىء الغربي، باريس، منشورات غاليمار، 1963، ص 140).

ان التعريف الذي يعتمده مالينوفسكي لهذه الظاهرة تعريف لا يتصف بالدقة الكافية: «شكل من أشكال التبادل بين القبائل يتمّ على نطاق واسع [. . .]. مؤسسة في غاية الاتساع والتعقيد، سواء من حيث امتدادها الجغرافي او من حيث كثرة المناحي التي تشتمل عليها. فهي تجمع جمعاً وثيقاً بين عدد كبير من القبائل وتشتمل على كل انواع النشاطات المتداخلة التي يؤثر بعضها على بعض بحيث تشكّل كُلاً عضوياً واحداً» (ص 141).

ثم انه يعطي في اماكن متفرّقة من كتابه بعض التوضيحات الإضافية عن الكولا: فهي ظاهرة لا واعية، اذ «ان الأهالي لا يملكون الا فكرة غامضة عن تنظيمها» وعن اهميتها المجتمعية. وهي ظاهرة منظمة تنظيماً دقيقاً، اذ تتم الصفقات بصورة علنية ووفقاً لمراسم معينة، كما ان طرقاتها التجارية مضبوطة ومحدّدة، فضلاً عن انها تستند الى سند ديني، اذ انها متجذرة في الأساطير ومحفوفة بطقوس سحرية.

والواقع ان السستام التبادلي الذي نحن بصدده (الكولا رنغ(*) حسب التعبير الانكلو سكسوني) يقوم على نمطين رئيسيين من الثروات، في نظر المعنيّين به، اولهما العقود التي يسمّونها سُلافا(**)، وهي عقود مصنوعة من اللآلىء الحمراء (وهي صنف من الرخويات ذوات الصدفتين)، وثانيهما الأساور التي يسمّونها موالي(***)، وتتكون هي الأخرى من اصداف بيضاء. ان هذين النوعين من الموجودات يدخلان ضمن طائفة مخصوصة من

(*) Kula Ring

(**) Sulava

(***) Mwali

الثروات التي لا تعود قيمتها فقط الى طابعها الجمالي او الذوقي بل الى طبيعتها المقدّسة، اذ انها تجلب لحاملها او لابسها مزايا وفضائل معينة، كما يُفتَرَض بها ان تنطوي على قوة روحيّة. ويطلق القوم على هذه الأرزاق اسم ڤَيكوعا(**)، اي انها تنتمي الى طائفة من الأرزاق هي أرفعها قدراً وقيمةً. وتجدر الإشارة هنا الى ان هؤلاء القوم، شأنهم شأن معظم الأقوام التي لا تعرف عِملةً فعلية (ذات قاعدة نقدية تتمتّع بقدرة اقتناء جامعة)، يعتبرون ان ارزاقهم تتوزّع على دوائر مختلفة من الثروات، وأن التبادلات لا يسعها ان تتمّ الا داخل كل دائرة من هذه الدوائر. فالأرزاق المتعلقة بالمعاش تُتَبادل في ما بينها وتُستَثنى من دائرة المنافسة المجتمعية التي تقع ضمنها أرزاق المكانة والاعتبار. فهذه الأخيرة هي أندر الأرزاق، وهي تؤثر على أرفع درجات العلاقات المجتمعية وتمهّد لأصحابها سبل الحصول على النساء وتَنكُّب الأعباء السياسية او الدينية. والڤَيكوعا انما تنتمي الى هذه الدائرة من الأرزاق الثمينة التي يتمّ تبادلها مع ارزاق من الفئة نفسها لا مع الأرزاق المعاشية. وهي تُلبس إبّان الأعياد الكبرى او الاحتفالات، فلا تُستعمل أثناء الحياة اليومية.

هذا ويتمّ تبادل الأساور والعقود بين طرفين، فيُعطي أ لـ ب أسوارة، ويتلقّى من ب، على الفور او بعد حين، عقداً. لكن هذه الثروات تنتقل من جزيرة الى جزيرة باتجاه واحد، اذ تجري السُّلاڤا باتجاه عقارب الساعة، اي من تروبرياندة باتجاه كيتاڤا او مارشال بينتّ، بينما تجري الموالي بالاتجاه المعاكس، اي من تروبرياندة الى انفلت، ثم الى دوبو. هكذا يستطيع من يعيش في تروبرياندة ان

(*) Vaygu'a

يجد على الدوام شخصاً او اكثر من كيتاڤا، مثلاً، ليحصل منه على إحدى المْوالي، وشخصاً آخر أو أشخاصاً آخرين من ڤاكوتا ليحصل منه على أحد السْلاڤا. وهذه الحلى تُتداول باستمرار. فلا يحتفظ بها اصحابها إلا الى اجل معيّن تنتقل من بعده الى طرف آخر. ولا يجوز ان يتجاوز الأجل المذكور السنة او السنتين، لكن عملية التبادل بين الأطراف تستمرّ مدى الحياة، بحيث ان الڤَيْكوعا تجري دائماً باتجاه واحد، ولا تعود الى الوراء، وتستغرق دورتها الكاملة بين سنتين وعشر سنوات.

اما صيغ التبادل وشروطه فهي التالية:

1 ـ انه لا يتمّ الا بين طرفين بعينهما، فالشخص الواحد لا قِبَل له الا بعدد محدود من الاشخاص الذين يتبادل معهم.

2 ـ ان عدد الاشخاص الذين يتمّ التبادل معهم يختلف باختلاف الموقع المجتمعي. فالعامّة لا يتبادلون الا مع بضعة اشخاص وكثيراً ما يكون تبادلهم داخل الجزيرة بالذات حيث يحصل نوع من الكولا الداخلية، بينما يتبادل الوجهاء مع عدد كبير وخاصة مع اهل الجزر الأخرى.

3 ـ ان التبادل يُعتبر هبة أو أُعطية احتفالية علنية تفترض ان يكون هناك أعطية مقابلة لها تساويها قيمة من حيث المبدإ لكنها تُترَك لتقدير المتبادلين. ورغم انه لا يجوز الاعتراض على أُعطية المعطي، فإنه يعلم حقّ العلم ان مروءته وإنصافه يحدّدان مكانته لدى الآخرين واعتباره في نظرهم.

4 ـ انّ الكولا لا تكون موضع مشاركة الجميع بل هي وقف على البالغين وحسب (ونادراً ما تشارك فيها نساء من الوجهاء).

فالبالغون هم الذين يعرفون الطقوس السحرية المختصة بهذا النوع من الصفقات، وهم الذين يملكون واحدة او اكثر من الڤيكوعا التي تصل الى حوزتهم عادةً عن طريق الأب او الخال.

هذا، ويستفيض مالينوفسكي في وصف مختلف الأحوال التي قد يمرّ بها المتبادلون، فضلاً عن مختلف الأرزاق الأخرى التي يتبادلونها اثناء تبادلهم للڤيكوعا، وذلك كأن تكون الأرزاق المذكورة عبارة عن أعطيات على سبيل الانتظار عندما لا يكون بوسع احد الطرفين ان يعطي العقد او الاسورة فوراً. او ان تكون اعطيات إضافية او اعطيات يُستعاض بها عن الڤيكوعا عندما تُعتبر الأعطية المقابلة دون الأعطية قيمةً.

الى ذلك، تُبرز الكولا أهمية التعامل بالمثل في الحياة المجتمعية «التي تظل محكومة أبداً بلعبة اعطني لأعطيك». لذا يقول مالينوفسكي «ان كل احتفال وكل فعل من الأفعال المألوفة يترافق مع إعطاء شيء معيّن يعقبه اخذ شيء مقابله. فالثروة التي تنتقل من يد الى يد وفقاً لحركة ذهاب وإياب دائمة، تشكّل واحداً من الأركان الأساسية التي يقوم عليها التنظيم المجتمعي، ومرجعيّة الرئيس، وصلات القرابة المباشرة او بالمصاهرة» (ص 227).

غير انه، للأسف، لم يتوصل الى تحديد دقيق لوظيفة هذه المؤسسة، اللهم الا بصورة سطحية لا تفي بالغرض، اذ يقول ان وظيفتها تكمن في «إشباع ذلك الولع الملازم لطبيعة البشر اذ يرغبون بأن يعطوا ويأخذوا». وقد رأى بعض المفسرين ـ وهم كُثُر ـ ان هذه المؤسسة كانت وسيلة لتعزيز أواصر العلاقات بين العائلات، وبين المناطق، من جزيرة الى أخرى، وتخفيف حالة العداء الضمني بينها. فهل يكون دور الكولا، بحكم وظيفتها كمهدّىء للحالات

العدائية او، بالعكس، بحكم وظيفتها الاقتصادية البحتة، كما يقول بعض المفسرين، كنايةً عن منشط للتجارة التي تبتغي المنفعة او عاملاً من عوامل تنمية تبادل الارزاق والمحاصيل بين الجزر؟

يبقى ان نقول ان مساهمة مالينوفسكي في الإناسة الاقتصادية كانت مساهمة اساسية، لأنه كان اول من أبرز الدور الذي تقوم به الدوافع المجتمعية في عملية التبادل الاقتصادي، كما أبرز بالمقابل تأثير الاقتصاد على اللحمة المجتمعية. فضلاً عن تشديده ـ وهذا ما لم نأتِ على ذكره ضمن هذا الكتاب الوجيز ـ على تأثير الشأن الديني و لا سيما السحر، على هذه الظاهرة نفسها.

مسائل للتفكير حولها

في ما يلي نصّ لأحد النّاسين الميدانيّين مطروح للتعليق عليه:

«لماذا اصبح على النّاس، منذ ان اقام مالينوفسكي فترة مديدة في الجزر التروبرياندية، ان يذهب شخصياً الى الميدان، ولم يعد بوسعه الاكتفاء بتأويل الوقائع التي تصله عبر اشخاص آخرين؟ لماذا اصبح من واجبه ان يتخلّى عن النياسة التي يتمّ انتاجها في المكاتب، رغم ان اشخاصاً بارزين مثل فرازر ودركهايم وموسّ كانوا قد قدموا نماذج قيّمة جداً عنها؟ [...]

قد يقول قائل ان العمل الميداني، بما هو مجرّد جمع للمواد الخام، أمر قد يصحّ تركُه لأشخاص في مقتبل العمر او لمن هم من غير الاختصاصيين، فيؤدّون دورهم كمجرد تقنيين يجمعون تلك

المادة الأولية التي يتولّى أمرها بعد ذلك خيال المنظّرين المقيمين في المدينة. اذ يبدو، في عصر الكومبيوتر، ان تخبّط المرء في وحول المناطق المدارية، وهو يلبس الشورت وينتعل الجزمة العالية، مضيعة للوقت والجهد [...]

هكذا يذهب البعض الى تصوُّر النيّاس في العام ألفين وهو يوجّه انطلاقاً من مكتبه الواسع عمليات شتّى. اما الأدغال، فيتولى امرها خبراء بجمع المعلومات يقمّشون تلك الأنقاض الهزيلة التي اسفر عنها انهيار عالم [الأقوام المدروسة]، بينما تتولى فرق عمل أخرى، في المدينة، أمر فرز المواد المجموعة ووضعها على بطاقات [...].

ان الفصل بين النظرية والممارسة في مجال النياسة، لا يسعه ان يؤدي إلا الى تخمينات مضرّة. ففي مثل هذه الحال يقع المرء على حكم مسبق مفاده أن هناك وقائع مفروغاً منها تقع تحت انظار الجميع بمن فيهم عابرو السبيل، بحيث لا يحتاج الواحد إلا الى جمعها والتقاطها، على نحو ما يفعل المتنزّه الساهي اذ يقتطف اثناء نزهته ثمرة او زهرة [...]. اما القول بأن الشأن المجتمعي لا يمكن ادراكه بالعين المجرّدة، وان بلورته تشكّل الخطوة الأولى من أيّة عملية تفكير تنتمي الى النصاب العلمي، فهو من باب تحصيل الحاصل الذي يبدو ان من الضروري تكراره والتذكير به [...]

وأما ان يكون هناك رهان ينبغي على المرء ان يقوم به لصالح العمل الميداني، فأمر لا يجوز التغاضي عنه. فنحن هنا ازاء الدفاع عن فَهم معيّن للنياسة وشؤونها، فهم يرى ان الخبرة المباشرة التي لا بد ان تكون محصورة بالضرورة في بعض المجتمعات وحسب،

هي أجدى من الجري، عبر الكتب والمجلات، وراء بعض المعلومات التي تظل قيمتها عرضة للشك. اذا ان هذه المعلومات التي جُمعت على أيدي اناس عاديّين او مؤلفين قدماء، كثيراً ما تكون مجتزأة وناقصة ومنتزَعة من سياقها. كما انها تظل غير قابلة للتحقّق من صحتها، إما لأن المجتمع الذي جُمعت منه صار في حكم المنقرض منذ زمن طويل، وإما لأن المرء لا يجشّم نفسه عناء الذهاب الى مصدرها ليتحقق من صحّتها بنفسه. هكذا يشتدّ أمر الإغراء الذي يزيّن للباحث ان بوسعه ان يستعيد بناء المجموع الكلّي الذي تشهد عليه المعلومات المذكورة، انطلاقاً من نتفٍ وبقايا لا يفي هزالها وجزئيتها بإسباغ اي طابع تبريري على هذا المسعى.
[. . .]

لكن هناك من يتساءل احياناً: وهل ان العمل الميداني ما زال ممكناً أصلاً؟ ألا يرى النيّاس ان موضوع دراسته يتلاشى يوماً بعد يوم؟ [. . .]

ان النيّاس يكتشف بشيء من الدهشة [. . .] انه لا يزال من الممكن القيام بتحقيقات ناسوتية (اثنوغرافية) لا تقل غنىً عن تلك التي كانت تتمّ في أيام مالينوفسكي. فإذا كانت الخصائص البارزة التي كانت تتّصف بها المجتمعات الغريبة قد زالت واندثرت، تحت ضغط الغرب ووطأته، فإن هناك ما لا يُحصى عدده من الوقائع التي ما زالت تخضع للبحث النياسي، وهي وقائع تتصف اليوم بأنها أدقّ وأرهف بما لا يقاس مما كانت عليه في ما مضى. فنساتيم القرابة، والتنظيم المجتمعي، والمعتقدات الدينية، والممارسات السحرية، والمعارف من كل صنف ونوع، لا تزال حيّة نابضة، وهي تشكّل حقلاً لا تكاد تحدّه حدود مشرعاً امام فضول المحقّق وحشريته. بل

ان الأدوار الاحتفالية والشعائرية لا تزال احياناً، رغم انكسار وحدتها الكلّية، قائمة على شاكلة حلقات متفرقة بعد انفراط العقد الذي كان ينتظمها. هذا، وحَسْب الباحث ان تكون اللغة بحد ذاتها مستمرّة على قيد البقاء، حتى يكون غناها وتنوعها معيناً لا ينضب من الاكتشافات ومورداً يشفي غليل الأناس وتعطّشه».

(م. وف. پانوف، النبّاس وظلّه، التمهيد، باريس، بايو، 1968، ص8-13).

القسم الرابع

الإناسة والمجتمع

الوظيفة والمجتمع
المدرسة الفرنسية: دركهايم وموس

اذا كانت كلمتا الوظيفة والوظيفوية تظلان الكلمتين الرئيسيتين لدى مؤسسي النياسة الفرنسية، فإن كلمة ثقافة فقدت لديهم قدرتها الكلية التي عرفتها عند مالينوفسكي والمدرسة الأمريكية، وذلك لصالح كلمة مجتمع ولصالح ادراكٍ جامع للوظافة المجتمعية. فالتنوع والنسبية الثقافيَّيْن، وهما أمرانْ اثيران لدى الأناسين الأمريكيين، تراجعا تراجعاً بلغ حدّ الزوال الكامل تقريباً في فكرالمفكرين الذين تطبعوا بطابع الاجتماعيات باعتبارها علم البحث عن القوانين الجامعة. ففي فرنسا، كان دركهايم، ومن بعده موسّ الى حدّ اقلّ بكثير، ولكن الى جانبهما ردكليف ـ براون مؤسّس الإناسة المجتمعية في انكلترا، كانوا من حيث فهمهم ومنهجهم اقرب الى الاجتماعيين منهم الى الأناسين، رغم ان مجال ابحاثهم، وخاصة بالنسبة لردكليف ـ براون، كان يتناول الشعوب ذات التراث الشفهي.

لقد ظل الفرنسيون والإنكليز، في بداية القرن العشرين،

متمسكين بالوظيفية. فكان الأب المؤسس لتلك الإناسة البريطانية هو الذي استشهد بالتعريف الذي قدّمه دركهايم للوظيفة في **قواعد المنهج الاجتماعي**، بقوله انها«التوافق بين مؤسسة من المؤسسات وبين حاجات الجسم المجتمعي» (**البنية والوظيفة في المجتمع البدائي**، ص 277).

لكن هذه الوظيفويّة تتعلق قبل كل شيء بدراسة التنظيمات المجتمعية وتتجاهل لفظة الثقافة بل تتنكّر لها. اذ يرى ردكليف - براون ان الثقافة عنصر من عناصر البنية المجتمعية أو جانب من جوانب الواقع المجتمعي (**العلم الطبيعي للمجتمع**، ص 92-109). ويعتبر موسّ ان الثقافة ظاهرة مجتمعية يصفها بأنها «فيزيولوجية»، وذلك بمعنى انها ترجمة للطريقة التي يعبّر بها هذا المجتمع عن نفسه، كما انه يرى ان هذه الكلمة عبارة عن تجريد خطير من الناحية المنهجية لأننا لا نستطيع المعارضة بين «الكائن المجتمعي» وثقافته نظراً لأن من المتعذّر تصوّر انسان بلا ثقافة(نظرية الثقافة حسب فيسلر، المؤلفات، المجلد الثاني، ص 509). هذا، وتكاد هذه الكلمة تغيب غياباً تاماً عن الكلام الدركهايمي، حتى عندما يتطرق الى الميدان الديني، اذ من المعلوم ان الايديولوجيات، والسياتيم الفكرية او المعتقدية هي عند دركهايم وسائل إنشاء اللحمة والتضامن بين الجماعة، فضلاً عن انها تشكّل في الوقت نفسه البنى الفوقية للمجتمع الذي يقوم على ركن اساسي هو المورفولوجيا المجتمعية، الى جانب التنظيمات والمؤسسات، علماً بأن المورفولوجيا هي التي تقوم بالدور الجوهري. ان «المشاعر الجماعية»، و«الوعي الجماعي» و «التصورات»، و«سائرالمعتقدات والمشاعر المشتركة» تشكّل البنية الفوقية المذكورة التي تقوم وظيفتها

على توحيد الجماعة بأن تفرض عليها ضوابط ومعايير جماعية.

ثم ان هناك شبهاً أخيراً يقرّب بين هاتين المدرستين. فقد حملت كل منهما، في البداية، وعلى الأقل عند دركهايم وردكليف ـ براون، رسالة تفترض بها ان تكون علماً حقيقياً. فنحا دركهايم هذا المنحى عندما قدّم عام 1888 محاضراته في العلم المجتمعي وذهب فيها الى أن «الظاهرات المجتمعية ليست بمنأى عن الاستقصاء العلمية»، ذلك الحقل الذي يحكمه «قانون السببية» (العلم المجتمعي والفعل ، ص 83)، او عندما تحدث في مقدمة قواعد المنهج الاجتماعي عن «الدراسة العلمية للشؤون المجتمعية». اما ردكليف ـ براون فقد جعل من الإناسة «العلم الطبيعي للمجتمع»، حسب عنوان احد كتبه الذي كان حصيلة تدريسه في شيكاغو، حيث كان يدعو الى اعتماد منهج العلوم الطبيعية في دراسة المجتمعات البشرية.

بعد ذلك، اخذت النياسة الفرنسية والإناسة البريطانية تبتعدان شيئاً فشيئاً عن هذه التصورات التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بعصر معيّن طغت عليه العلموية الطوباوية. فكان لهما ان تتوقفا ملياً عند قدرة العلوم المجتمعية على التوصل الى قوانين جامعة، ثم ما لبثتا ان عادتا الى موقع أقرب الى النسبية الثقافية.

دركهايم (1858-1917)

رغم ان دركهايم يُعتبر المؤسس الحقيقي للاجتماعيات (السوسيولوجيا) الفرنسية، اكثر من اوغست كونت، فإن نتاجه النياسي هو الذي سيستأثر بانتباهنا هنا، وخاصة ما ينتمي منه الى الحيّز الديني.

كان دركهايم قليل الكلام عن النياسة، كما انه كان يكن لها تصوّراً مشوباً ببعض الازدراء. فهو يعتبر، في مقدمة كتابه **الحياة الدينية في اشكالها الأولية**، ان الاجتماعيات (السوسيولوجيا) خلافاً «للناسوت» (الإثنوغرافيا) «لا تسعى الى معرفة الاشكال الحضارية المتقهقرة بقصد معرفتها وحسب» بل تسعى الى ذلك بغية تفسير الواقع الراهن اي «طبيعة الإنسان الدينية» التي تشكّل «جانباً اساسياً ودائماً من جوانب البشرية». وبالتالي، فالنياسة وسيلة من وسائل اعتماد المراجع العائدة لمختلف المجتمعات بغية المقارنة بينها واستخلاص القواعد العامة المتعلقة بطبيعة الإنسان المجتمعية. فالكائن البشري واحد، وليس هناك اختلاف في الطبيعة بين «البدائي» البعيد والإنسان الحديث.

إن كتاب **الحياة الدينية في اشكالها الأولية** هو الكتاب الذي تطرق فيه دركهايم الى الميدان النياسي، علماً انه تطرق جزئياً الى الميدان المذكور في كتابه **تقسيم العمل المجتمعي**، وفي بعض المقالات التي نشرها في **الحولية الاجتماعية**. لكن الجدير بالذكر هو ان المعرفة بالمجتمعات البعيدة كانت عام 1893، تاريخ صدور **تقسيم العمل**، وحتى عام 1912، تاريخ صدور **الحياة الدينية**، مقتصرة على مساهمة التطوريّين وعلى شعوب الشرق الأدنى القديمة. وقلّما كانت المعرفة المذكورة تتناول المجتمعات الفعلية التي لا تعرف الكتابة، وهذا ما يفسّر الأخطاء التي وقع بها دركهايم عندما عارض بين التضامن الآلي او الذي يقوم على التشابه، وبين التضامن العضوي الذي يفترض وجود تقسيم العمل. فهو يربط بين المجتمعات التي تنتمي الى النمط الأول (وهي اقلها تمايزاً) وبين الحق الجزائي او القمعي، كما يربط بين المجتمعات ذات التضامن العضوي وبين الحق الإنصافي والقانون المدني. ويستشهد على

ذلك بالتوراة وبكتابات مين، التطوري الاختصاصي بشؤون الهند، جاهلاً ما سوف يعرف بعد ذلك بناءً على ابحاث الأناسيين الأمريكيين الذين اشتغلوا على الإناسة الحقوقية، من ان هناك عدداً من الشعوب التي تهتمّ بها النياسة الكلاسيكية كانت لديها قوانين مدنية وحق انصافي في غاية التبلور.

لذا سنقتصر هنا على تحليل نظرياته المتعلقة بالإناسة الدينية، حيث كان اقرب بكثير الى الاهتمام بالوظائف المجتمعية التي يضطلع بها الدين وبجانبه الاجتماعي (السوسيولوجي)، منه الى الاهتمام بمعتقدات الإنسان البدائي ذاتها، خلافاً للتطوريين الذين كان لا يزال يعتمد عليهم.

المسائل الرئيسية التي تطرحها الإناسة الدينية

الواقع ان هناك تصورين لدراسة الأديان: التصوّر الذي يخصّ بالدراسة علاقة الإنسان بالآلهة (المقدّس ـ حسب الأصل الاشتقاقي المتنازع عليه احياناً لكلمة religio، وهي كلمة مشتقة من religare اي ربط وعقد)، والتصوّر الذي يشدّد بالعكس، على اجتماع البشر الذين توحدهم عبادة واحدة ويمارسون طقوساً واحدة. فالدين يجمع بين الوجهين، اي بين الشأن البشري والفردي من هذه العلاقة وبين الشأن المجتمعي الذي يتعلق بطائفة المؤمنين الدينية. والجانب الثاني هو الذي سنتوسع به، كما سنرى، المدارس الاجتماعية (السوسيولوجية) من الإناسة، سواء لدى دركهايم او لدى ردكليف ـ براون: اي ذلك الجانب الذي يتناول الدين بوصفه شأناً مجتمعياً، بوصفه قوة مُلزِمة تضغط على الفرد، وذات وظيفة تقوم على تعزيز اللُّحمة المجتمعية.

لكن دركهايم اعتمد، في سبيل الوصول الى هذه الغاية، على اعمال التطوريين، وبشكل خاص على تيلور الذي كانت رؤيته للامور اقرب الى الرؤية التاريخية منها الى الرؤية الاجتماعية، وذلك بحثاً عن الأصول، وعن نسق تعاقب المعتقدات على مرّ الزمن. هكذا كان التطرّق الى كبريات المسائل التي تتعرّض لها الإناسة الدينية، كالنفس والنزعة الإحيائية، وعبادة الآباء الأولين والطبيعة، والتضحية، والسحر وما يميّزه عن الدين، وصولاً الى الأسطورة.

كانت الإحيائية التي اعتُبرت بمثابة الدين الأكثر بدائيةً، قد غدت موضوعاً أثيراً للدراسة بعد اكتشاف تلك الظاهرة التي احدثت ضجّة كبيرة في اواخر القرن التاسع عشر. فقد لاحظ احد الرحّالة، وهو كودرنغتون، «ان الميلانيزيين يؤمنون بوجود قوة مطلقة متميّزة عن أية قوة مادية، وتفعل فعلها بمختلف الطرق إما في سبيل الخير وإما في سبيل الشر. وأن الإنسان يفوز فوزاً عظيماً اذا هو استطاع ان يمتلكها ويسيطر عليها. هذه القوة هي المانا» (ج. كازنوف، ص 133). وهذه المانا هي قوة روحية، غيبية، تملأ العالم، وتستطيع ان تنوجد في كل كائن او كل شيء. وقد وجدت هذه القوة قوة اخرى مكافئة لها ـ الى هذا الحد او ذاك ـ في معظم الأديان القائمة على الإيمان بالأرواح. هكذا كان البعض يتحدثون عن الاورندا عند الايروكوازيّين، وعند المانيتو عند الألغونكيين، والى حدّ ما عن النياما عند الدوغون الأفريقيين الذين عُرفوا بعد اشتغال غريول عليهم. والمانا قوة تستطيع الانتقال، كما تستطيع الحلول لفترة مؤقتة في جسد الانسان حتى ولو كان هناك من يعتقد بأن كل كائن يملك نسبة معيّنة من المانا. وهي ذات وظيفة فعّالة، وتتيح للبعض ان يحقّقوا مشاريع معيّنة. ويقول م. موسّ عن هذه القوة الحيويّة

انها «سلطة، وعلة، وقوة، قوة تمتاز بها نوعية معينة وجوهر معيّن» (المؤلفات، المجلد الأول، ص19). وقد ربط البعض بين مقولة المانا ومقولة التابو والسحر، باعتبار ان كلمة تابو كلمة بولينيزية تعني الممنوع والمحرَّم في الوقت نفسه، كما تعني المقدّس، مما يجعلها تنطوي على العقاب الفوري لأي خرق او تجاوز. فهناك بالتالي قوة سحرية تسكن في كل كائنٍ تابو او كل شيءٍ تابو.

لقد استعاد دركهايم كل هذه المسائل انطلاقاً من الإرث التطوري ليخلص الى نتائج خاصة به مختلفة كل الاختلاف عما خلص اليه التطوريون. وسنقتصر في الكلام هنا عن ثلاث فقط من هذه النتائج: تعريف الظاهرة الدينية، ومقولة النفس، والمعتقدات الطوطمية.

الدين والسحر

كانت الديانة «البدائية» قد ارتبطت عند التطوريين بعبادة الأرواح، سواء كانت أرواحاً فردية، او أنفس الموتى، او جنّ الطبيعة (تيلور)، او اعتُبرت بمثابة كل ما لم يعد ينتمي الى السحر، بما هو قوى غير متجسدة في اشخاص، قوى غيبية تستبعد فكرة الآلهة المتشخّصة او الأنفس (فرازر). صحيح ان هناك من عرّف الدين من حيث تعارضه مع السحر. فعارض بين الجانب الرسمي والجماعي من الدين (طوائف، كنائس) وبين الجانب المتستّر والفردي من السحر. فالسحر يسعى الى السيطرة على الطبيعة، ويرمي الى تحقيق غايات مخصوصة (زراعة، محاصيل، صيد، حرف، مداواة..)، بينما يقتصر الدين، من حيث خضوعه للقدر، على إشاعة الطمأنينة في نفوس الناس حيال أسرار الحياة وحيال خشيتهم من الموت،

وذلك عن طريق الإيمان بالألوهية وبالبقاء على قيد الحياة. فنحن هنا حيال حلولية السحر وعليانية المقدّس الديني.

اما مالينوفسكي الذي رأى في كلا الممارستين ظاهرتين جامعتين، قائمتين في اصل الحضارة لا مختصّتين بحقبتين متتاليتين من حقبات التطور، كما كان يعتقد فرازر، فقد ميّز رغم ذلك بين خصائصهما: فمن حيث الغايات، يُعتبر السحر فناً او صنعةً تتعلق بأفعال معينة ترمي الى تحقيق هدف عملي، بينما يتكوّن الدين من افعال مستقلٍ بعضها عن بعض تشكّل بحد ذاتها غاية قائمة بذاتها. أما من حيث التقنيات، فتقنيات السحر تقتصر على الطقوس والتعازيم، بينما تتعدّد تقنيات الدين وتتنوّع. وأما من حيث المعتقدات، فتتّصف معتقدات السحر بالبساطة، وترمي الى توكيد سلطة الإنسان على الطبيعة، بينما تتصف تقنيات الدين بالتعقيد والتعدّد، وتنتمي الى حيّز الغيب.

وسنرى ان دركهايم، في تعريفه للدين، قد استبعد السحر عن الحقل الديني، باعتبار ان لا مشاحنة في مجتمعية الأول، بينما الثاني أمر فردي بحت.

ان هذا النقاش الذي كان يدور في ما مضى حول خصائص كلٍ من هاتين الظاهرتين، لم يعد يستقطب اليوم اهتمام الباحثين، بعد ان أخذ النيّاسون يسلّمون بأن بوسع المرء ان يجد عناصر سحرية في كثير من الطقوس الدينية، والعكس بالعكس.

كما ذهب البعض ايضاً الى تعريف الدين بالمشاعر البشرية التي ولّدته: كالأسرار التي تحيق بعالمنا (سبنسر)، وتبعيتنا حيال ما يتخطانا ويتجاوز قوانا، وحيال فكرة اللانهائي(م. مولر)، والغريزة التي تدفعنا نحو تحقيق السعادة (فيورباخ)، والخوف الذي كان

يستبدّ بالإنسان في بداية الحضارة نظراً لوجوده ضمن عالم عدائي يحدق به من كل جانب (اوتو، رادن).

اما دركهايم فقد ابتعد عن كل التفسيرات النفسانية للدين، وبدأ بطرح المشكلة بوصفه فيلسوفاً مجتمعياً يتساءل عما هي «الأديان في واقعها العياني الملموس» و «عما قد يكون مشتركاً بينها». فكان لجوؤه الى النياسة وإلى دراسة دين نموذجي من اكثر الأديان بدائية، من باب السعي الى ايجاد جواب يتصف بطابع عام (الحياة الدينية في اشكالها الأولية، المقدمة).

وقد انطلق من ابسط فكرة لتفسير الظاهرة الدينية هي فكرة وجود الغيب، اي «كل ما يتخطّى ذهننا وإدراكنا»، لكنه سرعان ما لاحظ ان بعض تجليات الغيب قد تُعتَبر عند بعض الشعوب بمثابة الشؤون العادية التي لا تكتنفها الأسرار، وأن العقلي كثيراً ما لا يكون متعارضاً مع الغيبي. «ففكرة السرّ» ليست اذن من «الأصالة» في شيء.

اما الفكرة الأخرى التي ترتبط بالدين وتشكل شرطاً أساسياً من شروطه، فهي فكرة وجود الألوهية. فالإنسان يقيم صلة بين الذهن البشري وبين الذهن القدير الذي يتمتّع به خالق مسيطر على العالم يرتبط الذهن البشري به. لكن بعض الأديان لا تنطوي على ايمان بألوهية عليا، بل على مجرد الايمان بـ «كائنات روحية» تتمتّع بالقدرة، كما هي الحال بالنسبة للإحيائية. وهناك اديان أخرى، كالبوذية، تكاد تكون فكرة الأرواح والآلهة غائبة عنها. فالبوذية اخلاق او فلسفة، وبوذا ليس إلهاً خالقاً. وبعد ان يذكّر دركهايم بأن ما هو جوهري في الدين هو «هاتان الفئتان الأساسيتان»، المعتقدات التي هي «تصوّرات» «وحالات من الرأي»، والطقوس التي هي «انماط من الفعل»، يخلص الى القول بأن هاتين الفئتين تنتميان الى

المقدّس، وهي مقولة تعبّر أفضل تعبير عن فكرة الدين، عندما تتمّ معارضتها بالنافل. ومن هنا بالذات تُعتبر البوذية ديناً رغم خلوّها من الآلهة، لأنها تسلّم بوجود الأشياء والأمور المقدّسة التي تسمو من حيث قيمتها وسلطتها على الأشياء والأمور النافلة. هكذا تفترض الظاهرة الدينية على الدوام قسمةً ثنائية للكون «فتكون الأشياء المقدسة تلك التي تصونها التحريمات وتعزلها على حدة»، بينما تكون الأشياء النافلة تلك التي ينبغي ان تظل بينها وبين الأشياء الأولى مسافةٌ معيّنة. مما يجعل دركهايم يتوصّل الى التعريف الذي يقول: «ان الدين سستام متماسك من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة، اي معزولة على حدة ومحرّمة، وهي معتقدات وممارسات من شأنها ان توحّد كل الذين يلتزمون بها ضمن طائفة معنوية واحدة تسمى كنيسة» (ص 65). هكذا يتبيّن لنا ان الدين «أمر جماعي للغاية». وهنا يكمن كل الفرق الذي يميّزه عن السحر، فضلاً عن ان الممنوعات الدينية تنطوي بالضرورة، عند دركهايم، على مقولة المقدّس، الأمر الذي لا يصحّ على حالة الممنوعات السحرية. لقد تعرض مثل هذه التعريف المجتمعي او الاجتماعي للدين لكثير من النقد، خاصة من حيث قلّة قدرته على تفسير لماذا تصبح بعض الأشياء مقدّسة بينما تظل أشياء أخرى غير مقدّسة. فالقول بأن المقدّس هو حيّز الممنوعات الدينية لا يعدو كونه من الهيهيّات.

النفس والإحيائية والطوطمية

استعاد دركهايم أفكار تيلور، فأخذ مثلاً عن دين بدا له من اكثر الأديان بدائيةً، وحاول ان يحدّد كنهه وجوهره. فعارض بين اصول الفكر الديني (وهو نهج يظلّ تطورياً اكثر مما هو وظيفوي)

التي تعود الى عبادة أشياء الطبيعة، والقوى الكونية، وملكوت الحيوان او النبات، اي النزعة «الطبيعية»، وبين عبادة الأرواح، والأنفس، والجن، والآباء الأولين، اي النزعة «الإحيائية». وبعد ان انتقد بعض تعميمات تيلور المتسرعة التي تتناول النفس وقرينها، بيَّنَ ان عبادة الحيوانات، والنباتات، وبعض العناصر الطبيعية، هي التي تشكّل اقدم عنصر من عناصر الدين، اي ما أُطلق عليه اسم «الطوطمية»، وهي ظاهرة كانت قد اكتُشفت بالضبط عند اهالي استراليا الأصليين الذين يُعتبرون اقدم الأقوام طُرّاً. ان هذا الدين يخصّ بالعبادة قوة من قوى الطبيعة، او حيواناً، او نباتاً، الأمر الذي يتفسّر بـ «توحّد جوهر» هذه القوة الطبيعية او هذا الحيوان او النبات مع جوهر الإنسان، او الجماعة، او العشيرة، او القبيلة التي تعبده. ذلك ان القوم يعتقدون بأن القدرة الطبيعية او الكائن موضوع العبادة انّما يتما هى من حيث جوهره مع البشر الذين تتشكل الجماعة منهم. ان ما يعتبره دركهايم «توحداً جوهرياً» هو ما يعتبره فرازر «صنفاً من الأشياء الطبيعية التي ينظر اليها الانسان البرّي نظرة احترام متطيّرة، معتقداً ان بين هذه الأشياء وسائر أعضاء الصنف الذي ينتمي اليه علاقة حميمة». هذا ويذهب ريفرز الى ان في الطوطمية ثلاثة عناصر: عنصر مجتمعي قوامه الربط بين جنس حيواني او نباتي او جماد من الجمادات وبين جماعة معيّنة من جماعات الطائفة الواحدة، كأن تكون هذه جماعة تعتمد الزواج الخارجي او عشيرة، وعنصر نفساني قوامه الاعتقاد بوجود علاقة قرابيّة، كثيراً ما تكون علاقة اعتزائية، قائمة بين اعضاء الجماعة وبين الحيوان او النبات او الشيء الذين يتحدّرون منه، وعنصر شعائري قوامه احترام الطوطم الذي يتجلّى عبر تحريم أكله، او استعماله اذا كان شيئاً (ريفرز، نص يستشهد به ليفي - ستروس في

كتابه **الطوطمية اليوم**، ص 12). فهناك اذن نوع من الهوية الطبيعية المشتركة بين الطوطم (totem وهي كلمة متأتية من اللغة الهندية التي يتكلمها الالغونكيّون dodaim وتعني عندهم «مكان إقامة الجماعة العائلية») وبين الجماعة، اذ تشارك الجماعة بالطبيعة المذكورة وتتمتّع بخصالها ومساوئها على السواء.

وبعد ان عاد دركهايم الى الوظيفويّة، تساءل عن دور هذه الديانة البدائية وطرح اطروحته المعروفة من ان العبادة لا تتوجّه الى الحيوان بالذات، بوصفه واقعاً حياً، بل تتوجه اليه بوصفه نبراساً وشعاراً، بوصفه صورة، وبالتالي بوصفه رمزاً من شأنه ان يتحوّل الى رمز الجماعة، رمز الـ «نحن»، رمز التضامن. هكذا نعود فنلتقي هنا بالذات مع «الاجتماعوية» عند دركهايم وميله (الذي يستحق النقد) الى تأليه الجماعة من خلال التصورات الجماعية التي يتصورها البشر. «فإله العشيرة، اي المبدأ الطوطمي، لا يسعه بالتالي ان يكون شيئاً آخر سوى العشيرة نفسها، ولكن بعد ان تجعل من نفسها اقنوماً» (ص 295). فالإله في كل دين ـ وهنا تكمن وظيفته ـ «تعبير مجازي عن المجتمع» (ص 323).

لكن ما يجعل دركهايم اقلّ عرضةً للنقد على ضوء الخبرات النياسيّة، هو ربطه للطوطمية بمقولة المانا ونظرته الى العالم «باعتباره سستاماً من القوى التي يحدّ بعضها من تأثير بعض ويحتوي بعضها بعضاً، مما يؤدي الى توازنها». فقد تبيّن في ما بعد من ابحاث الاختصاصيين بالأديان الغابرة، ان المانا هي تلك القوة التي تغمر الطبيعة والبشر، وتغدق عليهم النجاح والازدهار، بحيث يصبح من واجب المرء ان يتملّق اليها ويكتسبها الى جانبه. فمقولة القوة تكمن في أساس الديانة الإحيائية (او الطبيعية).

لقد تابع مؤلفون آخرون هذا التفكير حول الطوطمية، مثل ردكليف-براون الذي انتقد نظريات دركهايم انطلاقاً من موقعه كنيّاس ميداني يلمّ على نحو افضل بأوضاع الشعوب التي لا تعرف الكتابة، وأبدى أسفه حيال عدم رؤية دركهايم لوظائف الطوطمية الأخرى، وخاصة جملة العلاقات الطقسية القائمة لدى تلك الشعوب بين الإنسان والاجناس الطبيعية. فإذا كان طوطم العشيرة يُعتبر الى حدّ ما، بمثابة الراية عند الأمة، فإنه لا يقتصر على ذلك وحده. فنقطة الانطلاق في الطوطمية ينبغي البحث عنها عند شعوب القنص واللقاط حيث تُعتبر الحيوانات والنباتات وأهمّ الظاهرات الطبيعية بمثابة الأمور المقدّسة بموجب الأعراف والأساطير، فتصبح، من ثمّ، موضوعات طقسية. فهناك اذن علاقة بين المجتمع وهذه الموضوعات المقدّسة، بحيث تذهب كل جماعة الى عقد صلة أشدّ خصوصيّة مع هذا الموضوع او ذاك.

هذا ويَعتبر ردكليف-براون، اجمالاً، ان هذه الأجناس لا تصبح مقدّسة لأنها تمثّل الجماعة، بل العكس هو الأصح، اذ ان الاختيار يقع عليها لتمثيل الجماعة لأنها مقدّسة بدءاً وانطلاقاً. (النظرية الاجتماعية حول الطوطمية، البنية والوظيفة في المجتمع البدائي، ص 216).

تناقضات دركهايم كما يراها ليفي ستروس

«يجد المرء في الحياة الدينية في اشكالها الأولية كل ما يجعل نتاج دركهايم يتّصف بالجلال من ناحية والهزال من ناحية اخرى. يجد اولاً المبدأ الاساسي الذي يقوم عليه منهجه، والذي هو في الوقت نفسه المبدأ الاساسي الذي يقوم عليه كل منهج اجتماعي (سوسيولوجي): «عندما يجري

البرهان على صحة قانون من القوانين عبر الاختبار المحكم، فإن هذا البرهان يصبح صالحاً في كل زمان ومكان». هكذا تمّ القضاء على أشراك المنهج المقارن ومطبّاته. لكن هناك ايضاً بعض التناقضات: «ومهما تكن بساطة السستام الذي درسناه، فإننا عثرنا فيه على كل الافكار البارزة وكل المواقف الطقسية الرئيسية التي نجدها في أساس الاديان، بما فيها المتقدمة منها: التمييز بين الاشياء المقدّسة والاشياء النافلة، مقولات النفس، والروح، والشخصية الاسطورية، والإله القومي بل حتى الإله المشترك بين عدة قوميات، العبادة السلبية بما فيها الممارسات الزهدية التي تعتبر أقصى اشكالها، طقوس الوضوء والتناول، الطقوس القائمة على المحاكاة والتقليد، الطقوس التذكارية، الطقوس التكفيرية، فهو لم يُغفل اي أمر من الأمور الجوهرية». وبالتالي فإن هذه الديانة [الديانة الاسترالية] قد تكون ديانة بسيطة، لكنها ليست ديانة اوّليّة [...]. من الواضح اننا نجد هنا خلطاً بين وجهتي النظر التاريخية والمنطقية، بين البحث عن الاصول واكتشاف الوظائف. فإذا صحّ ما يقوله دركهايم نفسه، بشيء من اللُبس والغموض، ان كل ديانة، رغم كونها ضرباً من الهذيان، لا يسعها ان تكون «وهمية خالصة»، واذا كانت «المؤسسة البشرية الواحدة لا يسعها ان تقوم على الخطإ والكذب» رغم ان موضوعات الفكر الديني موضوعات «خيالية»، فإن دراسة اية ديانة من الديانات دراسة مباشرة وتحليلها ينبغي ان يكونا كافيين لاعطاء تفسير لها، اي لإبراز الوظيفة التي تقوم بها في المجتمع الذي نجدها فيه. اما اذا كان المطلوب، من جهة اخرى، ان نقوم بدراسة الاشكال «السابقة»، فإن ذلك يعني انه لم يعد بوسعنا تفسير الظاهرة

التي نحن بصددها من وجهة النظر الوظيفية وحدها، الأمر الذي يُفترض بدركهايم ان يوافق عليه بسهولة: «فالشأن الواحد قد يكون قائماً وموجوداً دون ان يصلح لشيء، إما لانه لم يتلاءم يوماً مع اية غاية حيويّة، وإما لانه فقد كل نفع له، بعد ان كان نافعاً ذات يوم، ثم استمرّ على قيد الوجود بفعل قوة العادة وحسب. والواقع ان الرواسب التي نجدها في المجتمع اكثر من تلك التي نجدها في الجسم المتعضّي».فإذا كان ذلك كذلك، فإن المنهج التاريخي ينبغي ان يكون مرجَّحاً في الاجتماعيات [...] غير ان المبدأ التفسيري الذي يعتمده دركهايم في نهاية الامر مبدأ مختلف تمام الاختلاف: «فالاصل الاول لايّ مسارٍ مجتمعي مهما بلغت أهميته ينبغي ان يكون قائماً في تكوُّن الوسط المجتمعي الداخلي». ان هذا التذبذب بين ما يمكن تسميته وجهة النظر الوظيفية ووجهة النظر التاريخية أمرٌ ملفت للنظر.»

(المصدر: ك. ليڤي ـ ستروس، «الاجتماعيات الفرنسية»، ضمن ج. غورڤيتش، الاجتماعيات في القرن العشرين، المجلد الثاني، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1947، ص 524-526).

هذا، وقد قام ليڤي-ستروس، من جهته، بجردة لكل النظريات التي عالجت مسألة الطوطمية وخلص الى نتيجة مفادها اننا حيال ظاهرة لا هي قابلة لتعيين هويّتها ولا هي جامعة، وأنها لا تشترك في أي مكان من الأمكنة بمواصفات مشتركة. فهي لا تُعتَبر بالتالي مرحلة من مراحل التطور الديني، بل تنمّ عن بنية فكرية خاصة بالانسان تولي مكانة بارزة لأشكال تضاديّة، وأن

العشائر قد تكون مختلفة في ما بينها اختلافاً لا يقلّ عن اختلاف الأجناس الحيوانية (الطوطمية اليوم، وانظر الفقرة المؤطّرة ص 213).

موس (1872-1959).

نتاج ضخم.

اتّجه موسّ نحو النياسة اكثر من دركهايم، لكنه رغم ذلك ظل متمسكاً مثله بالتفسير الاجتماعي الجامع، خاصة في بداية نتاجه، وظل ألاثنان يرفضان فصل الاجتماعيات عن النياسة بحجّة ان موضوع كل منهما هو دراسة مجتمعات، وإن تكن ذات عقليات مختلفة. وقد تعارضا بذلك مع المدرسة الثقافية الأمريكية ومع نظريات واحد من معاصريهما هو لوسيان ليڤي-برويل. واذا كان الرجلان فيلسوفين من حيث إعدادهما، فقد كان موسّ اقلّ تأثراً من دركهايم بمدرستّي كونت وسپنسر القديمتين، وأكثر انفتاحاً منه على الأبحاث الحديثة التي جاءت بها النياسة. لكن فرادته الأساسية تكمن في الأهمية التي أولاها للظاهرات النفسانية، وللرمزية، رغم احتفاظه بزاوية النظر الوظيفويّة. فقد دأب على تناول الظاهرة المجتمعية بوصفها كلاً متكاملاً وقام بتحليلها بناءً على الدور الذي تقوم به مختلف عناصر الواقع المجتمعي وتؤثر من خلاله على المجموع.

وإذا كان قد اتّجه في البداية نحو ضرب من ضروب الحتمية، فكان يرى «ان الشؤون المجتمعية تندرج في عداد الظاهرات الطبيعية الخاضعة للحتمية الجامعة»، فإن نظرته للأمور اخذت تتغيّر تدريجياً لتسفر عن ولادة فهم نسبيّ للمجتمعات نظراً لأن «الملكوت المجتمعي هو ملكوت الاعتباطية [. . .] حيث يصار الى الاختيار

بين عدة احتمالات ممكنة».

هكذا كان موسّ بالنسبة لدركهايم الرجل الذي لم تعد عنده النياسة ملحقاً من ملحقات الاجتماعيات، بل غدت ذات وضع قائم بذاته وذات خصوصية مستقلّة. فكان شأنه في فرنسا كشأن بواس في اميركا، اذ تتلمذ على يديه الجيل الأول من النياسين الفرنسيين، بعد إنشاء معهد النياسة في باريس (1925)، وهو الجيل الذي انجب امثال غريول وليريس وسوستيل، بل حتى ليفي-ستروس، رغم ان هذا الأخير لم يكن تلميذاً فعلياً لموسّ.

يمكننا ان نلخّص فرادة شخصية م. موسّ وسماتها المميّزة بأن نذكر نصاً لمرسييه ينوّه فيه «بفهمه الذي يشدّد على تعدّدية الثقافات والمجتمعات وخصوصيتها، وباهتمامه الدائب بتحديد الشؤون المجتمعية-الثقافية باعتبارها مجموعات متداخلة الى حدّ بعيد، وبدراسته للعلاقات القائمة بين كل العناصر التي تتكون منها كلٌ من هذه المجموعات دراسة تفصيلية، وباقتناعه بأنه لا ينبغي للباحث ان يستخلص قوانين الا في المرحلة الأخيرة من البحث» (**تاريخ الإناسة**، ص 113). عندما يستعرض المرء لائحة المقالات التي كتبها موسّ يبدو له نتاجه نتاجاً ضخماً رغم انه لا يحتوي على اي مؤلّف او كتاب ذي قيمة بارزة. فهو شأنه شأن بواس، لم يكتب إلا مقالات، وكثيراً ما كانت مقالاته طويلة، فضلاً عن عدد كبير جداً من الملخّصات للكتب التي قرأها. كما يبدو نتاجه محكوماً بشكل واضح بالاهتمام الذي يوليه للظاهرات الدينية، ومن بعدها الظاهرات القانونية والاقتصادية، رغم ان النتاج المذكور لا يخلو من اهتمامات أعمّ (اجتماعيات، تنظيم مجتمعي) تتّفق بشكل لا يخفى مع زمن التأثير الدركهايمي.

استأثرت باهتمام موسّ ثلاث مسائل مفضّلة لديه: الصلاة والتضحية والسحر. ففي عام 1899 نشر بالاشتراك مع هـ. هوبرت مقالة حول طبيعة التضحية ووظيفتها، فاستعاد بها، من الناحية المنهجية، خلاصات التطوريين الذين كانوا قد تطرّقوا الى هذه المسألة، من امثال تيلور ورويرستون سميث وفرازر.

كان تيلور قد رأى، من منظوره التطوري، ثلاث مراحل مختلفة مرّت بها التضحية: فالتضحية كانت بالأصل أعطية يقدّمها البدائي لربه بهدف شخصي. ثم صارت، بعد ان غدت الآلهة أشدّ بُعداً، تكريماً للاله لا يُرتجى منه مقابل محدّد، لتتخذ بعد ذلك صيغتها النهائية كتضحية بحد ذاتها. اما رويرستون سميث فقد ربط بين التضحية والطوطمية. فكانت الأضحية، عنده، وجبة يتناولها المؤمنون اذ يأكلون طوطمهم ليتمثّلوا به، مما يجعلها اضحية تناوليّة قد تكون اما ذات صفة استغفارية، فتتخذ بالتالي صفة التكفير عن ذنب، وإما ذات صفة استعطافية تلتمس من الاله تحقيق أمر من الأمور. وأما فرازر فقد توسّع بشكل خاص بفكرة التضحية بالإله، وهي عبارة عن احتفال، كثيراً ما يكون طقسياً وبالتالي تكرارياً، يُرتجى منه تطهير الطائفة او جعل الالهة متعاطفة معها ومؤيدة لها. وأما موسّ فرأى في كل انواع الأضاحي عملية تكريس يتم من خلالها «انتقال الشيء من الحيّز الشائع الى الحيّز الديني». لكن الأضحية تتخطى تكريس الشيء الواحد لتصل الى «الشخص المعنوي الذي يدفع نفقات الاحتفال» والذي قد يكون الحفل نفسه. من هنا يصل الى هذا التعريف: «فالتضحية فعل ديني يتوسّل تقديم ضحيّة معينة ليغيّر حالة الشخص المعنوي الذي يقدّمها او حالة

بعض الأشياء التي يهتم بها» (المؤلفات، المجلد الأول، ص 205). ثم يعمد موسّ الى تفكيك مختلف عناصر هذا الفعل الديني، اي الشخص المعني بالتضحية، ورجل الدين الذي يتولى مراسم تقديمها، ومكان تقديم الاضحية وأدواتها، ويعمد بعد ذلك الى ابراز مختلف الأشكال التي يتخذها الفعل المذكور، ليخلص الى ما يبدو له امراً جوهرياً فيه، فيصفه بأنه «تواصل بين العالم المقدّس والعالم النافل من خلال الضحيّة، اي من خلال شيء يتمّ القضاء عليه اثناء الاحتفال» (ص 302). ويتبيّن لنا هنا الى ايّ حدّ تقترب هذه النظرية من الفهم الدركهايمي للدين، والى اي حدّ تتجاوز مجرّد الاعطية وتتّخذ طابعاً مجتمعياً عبر وجود رجل الدين. لقد أخذ البعض على هذه النظرية استنادها الى فهم معقّد للشأن الالهي والى شعائر معقدة هي الأخرى، مما ينزع عن التعريف عموميته. كما أخذ عليها انها لا ترى في التضحية إلا فعلاً دينياً بينما هي قد تتّخذ أوجهاً سحرية، فضلاً عن ان هذا الفعل قد يكون ايضاً، على نحو ما يبدو في المعتقدات الإحيائية، تحويلاً للقوى، اذ تكون وظيفة التضحية عندئذ استجلاب القوى الغيبية او تسخيرها لصالح الطامح اليها، فرداً كان او جماعة.

وهذا ما سيقوله مارسيل غريول في ما بعد، عندما كتب ان التضحية عند الدوغون الأفريقيين تتمتّع بمفعول ثابت هو إعادة توزيع القوة الحيوية. لكن التضحية كانت دائماً، على حد قول الباحث الانكليزي ايڤانز-پرتشارد في الفترة نفسها تقريباً، في أساس العديد من النظريات الهامة، عدا تلك التي شدّد عليها غريول، وهي نظريات يقوم بعضها على فكرة الأعطية، كما يقوم بعضها الآخر، بالعكس، على ابراز فكرة التناول والفعل المجتمعي.

بعد ذلك بسنوات قليلة، كتب موسّ، عام 1904، وبالاشتراك

ايضاً مع هـ هوبرت مقالة بعنوان **معالم لنظرية عامة في السحر**. وفي هذه المقالة ايضاً، يستعيد الدراسات السابقة، لاسيما دراسات فرازر الذي يعتبر ان صفة السحري تصحّ على كل ما يخضع للقانونين الشهيرين، قانون التماثل وقانون التجاور اللذين يسميهما «قانونا التعاطف». ان قوة هذين القانونين كافية بمجردها ليُحدث الطقس السحري فعاليته بحيث ان هذا الطقس لا يحتاج الى وساطة اي عميل روحي، كما هي الحال في التضحية التي هي فعل ديني. وبعد ان يفكّك الظاهرة بناءً على عملائها، وطقوسها، والتصورات التي تتّصف بها، يُعارض بين الدين والسحر، ويرى ان الأول يتّجه باتجاه «قطب التضحية» والثاني باتجاه «قطب الأذى والضرر». لكنه يربط ربطاً وثيقاً بين السحر وبين الأشكال السحرية التي تغمر الكون والتي يصفها، على غرار المانا، بأنها «الفعالية الحقيقية للأشياء». وهكذا «بينما يتّجه الدين باتجاه الميتافيزيقا وينصرف الى خلق الصور المثالية، يخرج السحر، عبر الف شقّ وشقّ، من الحياة الصوفية التي يستمدّ قواه منها، لينخرط في الحياة الدنيوية ويضع نفسه في خدمتها. انه يتّجه باتّجاه العياني الملموس، كما يتّجه الدين باتجاه المجرّد» (**اجتماعيات وإناسة**، ص 134). وكما بيّن عدد من الاختصاصيين الآخرين، فإن الدين يتّجه باتجاه القربان، والصلاة، وتآلف المؤمنين، بينما يقوم السحر على افعال آليّة وفردية.

ويختتم موسّ ثلاثيته الدينية بدراسة الصلاة(1909). فيسعى كما في الدراستين السابقتين الى ابراز مواصفاتها ومنوّعاتها، لكنه يعتمد هنا بشكل خاص على امثلة استرالية ليخلص الى ما يشبه التعريف. فالصلاة طقس، «فعلٌ يؤدّيه صاحبه في حضرة الأشياء

المقدّسة، لكنه فعل يستند الى معتقَد». فهو بالتالي فعل وتصوُّر. وتنوُّع انماط الصلاة يقابل تنوُّع الأديان. وكلما كانت هذه معقّدة، كانت تلك معقدّة ايضاً. فهي تتراوح بين التلاوة الآلية لنصّ ثابت لا يتغيّر، وبين الدعاء الذي يتصف بالمزيد من الحرية والفردية. كما تتراوح بين الصلاة الذهنية والاستغراق الصوفي، كما هي الحال في الشعائر الڤيدية في الهند. لكن تمسّك موس بالتفسير الإجتماعي (السوسيولوجي) للظاهرات دفعه الى «نزع الطابع الفردي»، اذا جاز القول، عن الصلاة حتى جعل منها ظاهرة مجتمعية، اذ انها لا تقتصر على كونها «تفطُّراً للنفس» او «صرخة من اعماق المشاعر»، بل هي «نتاج الجهد المتراكم الذي بذله البشر والأجيال». والصلاة ليست مجتمعية من حيث مضمونها وحسب، بل هي مجتمعية ايضاً من حيث صيغتها وشكلها، اذ انها تستجيب لشعائر تحدّد في معظم الأحيان ظروف ادائها، ومكانها، والمواقف التي تقتضيها وتستوجبها. ثم ان الصلاة، كما هي الحال عند العبرانيين، كثيراً ما تكون جماعية، فهي صلاة يؤديها شعب. وبالتالي، فالصلاة، اذا شئنا ان نضع «تعريفاً مؤقتاً» لها، هي عبارة عن «طقس ديني، شفهي، يتعلّق تعلقاً مباشراً بالأشياء المقدّسة» (المؤلفات، المجلد الأول، الفصل الرابع).

ان الدراسة السريعة لمثل هذه الثلاثية تبيّن الى اي حدّ يعارض موسّ بين التضحية والصلاة، من جهة، والسحر، من جهة اخرى. فالظاهرتان الأوليان ظاهرتان مجتمعيّتان ودينيّتان بالدرجة الاولى، في حين ان السحر لا يعتبر ظاهرة دينية، حتى ولو ظل اقرب بكثير الى الظاهرة المجتمعية من حيث اصوله، ومن حيث الحاجات و«الحالات العاطفية» التي ينطوي عليها، وإن كان اقلّ

قرباً اليها من حيث شعائره ومن حيث السلوكات التي يستتبعها. هكذا يتّضح لنا ان تأثير دركهايم ظلّ قائماً وواضحاً، رغم ان كتاب **الحياة الدينية في اشكالها الأولية**، بوصفه حصيلةً لفكرٍ سبق لصاحبه ان عبّر عنه، لم يصدر إلا في مرحلة لاحقة.

الاقتصاد، التعامل بالمثل، الشأن المجتمعي الكلّي

كان الحيّز الاقتصادي هو الحيّز الذي ابتعد فيه موسّ عن دركهايم، عندما وضع عمله الرئيسي، الذي يعتبر في الوقت نفسه من عيون الكتابات الإناسية الفرنسية، **مقالة حول الهبة. صيغة التبادل في المجتمعات الغابرة وعلّتها**. نشرت هذه المقالة عام 1923 في **الحولية الاجتماعية**، وكانت تكملةً وتعميماً لكتاب مالينوفسكي **مغامرو الهادىء الغربي** (1922)، كما كانت ايضاً تفسيراً لظاهرة التعامل بالمثل التي أبرزها صاحب **المغامرون**، بما فيها من هبة وهبة مقابلة. غير ان في مقالة موسّ جانباً شخصياً واهتماماً من قبل نيّاس حقوقي يبتغي التوصل الى نظريةٍ اجتماعية في العقد تكون صالحة لكل المجتمعات. فقد كان التبادل سواء اتّخذ صيغة الهبة والهبة المقابلة، او صيغة العقد، او حتى صيغة النقد، موضوعاً لتفكير مديد أفضى في النهاية الى **مقالة حول الهبة**. لقد كانت هذه المقالة الطويلة التي تصل الى مئة وثلاثين صفحة موضع دراسات كثيرة، سواءً من قِبَل بعض البنيويين كـ ليڤي-ستروس الذي كتب «مقدمة لكتابات موسّ» (**اجتماعيات وإناسة**)، او من قبل بعض الاختصاصيين بفكر موسّ، مثل كازنوف (**اجتماعيات م. موسّ**) او حتى من قبل منظّرين ماركسيين، مثل ج. لوجكين **مؤخراً** («موسّ ومقالته حول الهبة»، **الدفاتر الاممية للاجتماعيات**، 1989، المجلد 86، ص 141-158).

وطبيعي ان تكون الاجتهادات حول هذه المقالة متباينة. ولكن لننظر اولاً في مضمونها وفي المسائل التي تناولتها.

■ **كان هدف موسّ ايجاد مبادىء للأخلاقيات الاقتصادية التي تحكم الصفقات المعقودة بين البشر في المجتمعات الغابرة، وذلك على سبيل المساهمة في تفسير كيفية قيام مجتمعاتنا بالذات بوظيفتها.** فهو يحلّل ظاهرات التبادل في ميلانيزيا، وبولينيزيا، وكولومبيا البريطانية. وما استرعى انتباهه هو طابع هذه التبادلات الإرادي الذي يبدو في الظاهر حرّاً، لكنه يظل اضطرارياً رغم ذلك. والواقع ان هذه التبادلات امور تقوم بها جماعات لا تتبادل في ما بينها أشياءَ وحسب، بل تتبادل الى جانب ذلك «لياقات، وولائم، وطقوساً [. . .]، ونساءً وأعياداً [. . .] ولقاءات عامة». فالسؤال الذي يُطرح، والحالة هذه، يدور حول السبب «الذي يجعل من يتلقّى هديةً مضطراً الى اعادتها بالضرورة». فيأخذ موسّ مثلاً عن صيغة بدائية من صيغ التبادل تعتمدها القبائل الهندية الامريكية في منطقة ڤانكوڤر، في كولومبيا البريطانية، وهي صيغة يُطلق عليها اسم **البوتلاتش** (قبيلة الشينوك). بموجب هذه الصيغة، يجري احتفال عام يلتقي خلاله عدد من العشائر التي تتنافر وتتبارى بالكرم والسخاء، ممثلةً بأشخاص رؤسائها، وذلك إما بإتلافها لأشياء قيّمة، وإما بتقديمها لهبات يتوجّب على الخصم ان يتقبّلها، لكي يعمد في ما بعد الى ردّ تلك الهبات او تلك الولائم بصورة أشدّ سخاءً وكرماً، علماً بأن الغاية المرجوة من كل ذلك تتلخّص في زيادة اعتبار صاحب الهبة او الوليمة وإعلاء موقعه المجتمعي. وكلما طالت مهلة ردّ الهبة، وجب ان ترتفع قيمتها، كما لو أن من المفترض بمن تلقى هبة معينة ان يردّ رأسالمال

بالاضافة الى فوائد معلومة تتناسب قيمتها مع طول المهلة التي استغرقتها عملية الردّ. ويصف موسّ هذا النمط من السلفة بأنه «اصطراعي»، اذ انه ينمّ عن وجود صراع على الحظوة والاعتبار بين الوجهاء، علماً بأن الاعتبار المذكور لا يلبث ان ينعكس على العشيرة بأسرها. وتتألف السلفة المذكورة من ثلاثة واجبات يستفيض المؤلّف بتحليلها: واجب العطاء، وواجب القبول، وواجب الردّ. وكل رفض لواحد من هذه الواجبات من شأنه ان يؤدي الى تقهقر مجتمعي.

ثم انه يأخذ، على سبيل التعميم، امثلة اخرى يقارنها بالبوتلاتش سواء من عند الماووري في بولينيزيا، في كاليدونيا الجديدة، او من عند سكان الجزر التروبرياندية الذين يعتمدون سستام الكولا. فيتبيّن له من كل هذه الأمثلة وجود ذلك الواجب الثلاثي الذي يتساءل حوله: لماذا يُفترض بالمر ء ان يأخذ ويردّ «وما هي القوة التي تكمن في الشيء المعطى والتي تجعل الآخذ مضطراً الى ردّه»؟ (إجتماعيات وإناسة، ص 148). ويجد الجواب في معتَقد من معتقدات الماووري، وهو مُعتَقد يربط ربطاً وثيقاً بين الموجودات الثمينة المتبادَلة وبين المحتوى الروحي لهذه الموجودات التي تُعتَبر «ناقلةً لمانا» من يتبادلها، سواء كان فرداً او جماعة. فهذه الأشياء هي بمثابة الأشياء «المستودَعة» لقوة سحرية روحية، يطلق عليها هؤلاء البولينيزيون اسم الـ هو hau. وهذه القوة هي التي تتغلغل في هذه الموجودات، وهي التي تضطر المرء الى ردّها، فإذا تقاعس عن الرد، فإن القوة المذكورة تنتقم منه عندئذ أيما انتقام. والواقع، ان هو الشيء الواحد تكون مفعمةً بالمانا، اي بروح الأشخاص القديرين الذين سبق لهم ان اقتنوها.

هكذا يقول احد المعرفين الأهليّين: «فلو انت اعطيتني شيئاً، فإنني سأعطيه بدوري لشخص ثالث، فيعمد هو بدوره الى اعطائي شيئاً آخر مدفوعاً الى ذلك بـ **هو** هديّتي». «فالشيء الذي يتلقّاه المرء لا يعتبر شيئاً جماداً [...]، اذ ان الـ هو تلاحق أي مقتنٍ لها» (ص 159). هكذا تُعتبر الحقوق الماوورية «ان رابطة الحقوق [...] هي رابطة بين الأنفس». ان هذا التفسير يؤيّد تماماً ذلك التفسير الذي اعطاه مالينوفسكي في ختام دراسته للكولا، حيث يقول ان الڤيكوعا الثمينة تتولّى مساعدة المرء وهو على فراش الموت، تتولى تهدئته وطمأنته، مما يدلُ على وجود القوة الروحية الكامنة في ما يسمّيه هو نفسه تلك «الأشياء المعبودة» (**المغامرون**، ص 584). والعجيب في الأمر، ان مفسري **مقالة حول الهبة** لم يعوّلوا على هذا التفسير إلا اهمية ضئيلة، وعلى رأسهم ليڤي-ستروس الذي لم ير في **الهو** الا سبباً ظاهراً من اسباب التبادل و «صيغة واعية» تحجب «ضرورتها اللاواعية التي تجد علّتها وسببها في مكان آخر». وهذا نمط من التفسير سيتبيّن لنا معناه في الصفحات المقبلة على نحو افضل («مقدمة لنتاج موسّ، ص 39بالترقيم الروماني). إلا ان موسّ لم يكتفِ بالاستناد الى التفسير الماووري وحده (وهو التفسير الذي يعترض عليه ليڤي-ستروس) لأنه يبيّن في خاتمة المقالة ان هناك ما يشهد، في فرنسا بالذات وفي منطقة الڤوج بالتحديد، على «ان الأشياء المبيعة لا تزال لها انفس» على نحو ما تؤكده بعض الممارسات المحلية القديمة (ص 259).

لكن الشهرة التي عرفتها مقالة موسّ التي نحن بصددها انما تعود بشكل خاص الى التفسير الاجتماعي (السوسيولوجي) الذي اعطاه صاحبها للپوتلاتش. فالپوتلاتش، في رأيه، شأن مجتمعي

كلّي او ظاهرة مجتمعية كلّية. اذ انه «اكثر من ظاهرة حقوقية [. . .]، انه ظاهرة دينية، اسطورية»، لأن الرؤساء انما يجسّدون بأشخاصهم الآباء الأولين والآلهة. «وهو ظاهرة اقتصادية، بحيث ينبغي قياس قيمة هذه الصفقات الهائلة، وأهميتها، والأسباب التي تدعو اليها، والمضاعفات التي تنشأ عنها». وهو ايضاً «ظاهرة من ظاهرات المورفولوجيا المجتمعية: اجتماع القبائل، والعشائر، والعائلات». فضلاً عن انه «ظاهرة ذوقية جمالية (استطيقية) من خلال الأعياد التي يحتفل بها اثناءه [. . .]». انه شأن يجري التعبير من خلاله «دفعة واحدة عن كل انواع المؤسسات: من دينية، وقانونية، وخلقية- وهذه تكون سياسية وعائلية في آن معاً- واقتصادية- وهذه تفترض وجود اشكال خاصة من الانتاج والاستهلاك [. . .] والتوزيع -، فضلاً عن الظاهرات الذوقية». اضف الى ذلك انها «تستنفر المجتمع بأسره والمؤسسات برمتها [. . .]، فهي والحالة هذه «كليّات»، ساتيم مجتمعية كاملة».

■ **هكذا يتلخص فكر موسّ بأن الظاهرة المجتمعية الكلية تشتمل على المواصفات التالية:**

- انها ظاهرة جماعية تستنفر المجتمع بأسره - لا بعض الجماعات فقط - ومؤسساته برمّتها.

- انها ظاهرة معنية بمختلف قطاعات الواقع المجتمعي فلا يسعنا فهمها الا بإقامة العلاقة بين تلك القطاعات.

ان هذا المنهج العياني الملموس يتصف بميزتين ايجابيتين: ميزة العمومية، اذ ان «هذه الشؤون المتعلقة بطريقة الاشتغال العامة لها حظ كبير بأن تكون أقرب الى الجامعية من مختلف

المؤسسات». وميزة الواقعية، اذ ان ما نعاينه هنا هو الواقع الملموس، اي البشر، والجماعات، والسلوكات، لا الأفكار والقواعد وحسب.

ـ ونعتقد من جهتنا ان بوسع المرء ان يضيف انها ظاهرة تتيح للباحث ان يعاين المجتمع، «من حيث كثافته»، اي من حيث تنظيمه، وتراتبه، ونفسانياته، على ان تحصل المعاينة عموماً في مكان واحد وزمان واحد.

ـ انها تعكس «اسلوب» المجتمع، والمسائل ذات الأولوية من حياته المجتمعية، والأحايين البارزة من وجوده.

فالظاهرة المجتمعية الكلّية هي قبل كل شيء اذن وسيلة منهجيّة مميّزة من شأنها ان تجعل الباحث يدرك في بعض الأحايين، المميّزة هي الأخرى، بنية المجتمع الإجمالية.

ليڤي ـ برويل (1857-1939).

كان ليڤي برويل (الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين هنري، وهو حقوقي وأناس حقوقي 1884-1964) معاصرا لدركهايم. وكان مثله فيلسوفاً من حيث إعداده. كما كانت اهتماماته أقرب الى الدراسة الاجتماعية (السوسيولوجية) للتصورات الجماعية منها الى تحليل النفسانيات الفردية. غير انه، بالمقابل، كان يختلف عن دركهايم في معظم النقاط الأخرى. فهو لم يكن يوماً على مذهب الوظيفوية، ولا هو دافع عن هوية واحدة للسلوك البشري او عن صفة جامعية له. بل العكس، اذ انه كان أقرب الى التيار النسبي، الى المدرسة الثقافية الأمريكية والى مدارس الشخصية منه الى الاجتماعوية العلمية، فرنسية كانت او انكليزية.

وقد تعرضت افكاره وآراؤه للنقد الشديد - عن غير حق احياناً- اذ انه ذهب، في معرض اثباته للتنوّع البشري، الى القول بوجود تعارض جذري بين الفكر المنطقي والعلمي الذي عرفه الغرب، وبين العقلية البدائية التي وصفها بأنها «ما قبل المنطقية». ففي كتابين من كتبه بشكل خاص، هما **العقلية البدائية**(*) (1922) **والنفس البدائية** (1927)، عمد الى اطّراح النتائج التي توصل اليها تطوريون مثل فرازر وتيلور ممن فسّروا التأخر المنطقي للعقليات الغابرة بالمستوى (او المرحلة) التقني او المجتمعي، وذهب الى ان البدائيين يفكرون بطريقة مختلفة عن الطريقة التي نفكّر بموجبها. وتجدر الاشارة هنا الى اربع مواصفات تتّصف بها هذه العقلية البدائية:

1 ـ ان التصورات الجماعية، اي الطرق المعتمدة لإدراك الواقع، وهي التصورات المشتركة بين ابناء الجماعة المجتمعية الواحدة، هي تصورات صوفية، بمعنى انها تقوم على «الإيمان بقوى، وتأثيرات لا تدركها الحواس، رغم انها قوى فعلية». فالتميز الذي يقيمه البدائي بين العالم الطبيعي والعالم الغيبي ليس تمييزا واضحاً.

2 ـ ان هذه العقلية هي الى ذلك، ما قبل المنطقية، اذ انها تجمع بين ما نعتبره نحن متناقضاً، فتقرن مثلاً بين افكار، وعناصر، وكائنات لا سبيل الى المقارنة بينها في نظرنا، لكنها تدخل، بنظر العقلية المذكورة، في علاقة تماثلية، لأنها تشترك بكنه او جوهر روحي واحد، او تشكل جزءاً من قوى واحدة. وهذا ما يسميه

(*) ترجم هذا الكتاب الى العربية د. محمد القصّاص، منشورات «مكتبة مصر»، القاهرة، دون تاريخ (1955؟).

ليڤي-بروييل «قانون **المشاركة**». بهذا الصدد يقول ج. كازنوف (ل. **ليڤي**-بروييل، باريس، المنشورات الجامعية، 1963، ص 25 وما يليها) «ان الكائنات تستطيع ان تكون هي نفسها كما تستطيع ان تكون شيئاً آخر مخالفاً لها في آن معاً، فضلاً عن ان بوسعها ان تتّحد بناءً على علاقات لا شأن لها البتّة بالعلاقات التي ينصّ عليها منطقنا». كما يقول ر. باستيد بهذا الصدد ايضاً، «ان المشاركة تفترض [...] وجود نظرية في القوى [...] وهي لا تربط إلا بين الموضوعات او الكائنات التي تقع تحت تأثير قوة كونية واحدة» («مساهمة في دراسة المشاركة». **الدفاتر الاممية للإجتماعيات**، المجلد 1953,14، ص 30-40).

3 ـ ينجم عن ذلك فهم مختلف للسببية. فهذا النمط من العقلية انما يبحث عن الاسباب الأولى، لا عن الأسباب العلمية أي الثانية. فالسبب العلمي ما هو الا ظرف من ظروف تدخُل القوى الصوفيّة. فإذا وقع رجل عن شجرة ومات، فإن موته يعود الى انكسار غصن الشجرة، لكن هذا التفسير العلمي لا يُعتبر كافياً بالنسبة للإنسان البدائي، طالما انه لم يعرف بعد لماذا انكسر الغصن بهذا الرجل بالذات لا برجل آخر، ولماذا حصلت الوفاة في هذا المكان دون غيره، وفي تلك اللحظة بالضبط وليس قبلها او بعدها، وما هي القوى الشريرة المؤذية التي كانت وراء هذا الحادث المؤسف.

4 ـ ثم ان مقولة الشخص في هذه المجتمعات تظل مقولة مشوّشة، اذ ان «أنا» الفرد لا تتميز الا بصعوبة عن الكائنات والأشياء التي تحيط به، خاصة بالنسبة لما يتعلّق بالمرء من حيث علاقته بجماعته.

غير ان ليڤي-برويل اعترف في أواخر حياته، لاسيما في كتابه **الاسطوريات البدائية** (1935)بأن التعارض الذي أقامه بين العقلية البدائية والعقلية العقلية كان تعارضاً مبالغاً به. فلم ينكر وجود حيّز منطقي في تفكير هذه الشعوب، على نحو ما سبق لمالينوفسكي أن اشار، ولا انها تعتمد المنحى الاختباري في حقل النشاطات العلمية والتقنية. اما في **دفاتره** التي نشرت بعد وفاته (1949) فقد ذهب الى «ان البنية المنطقية للذهن البشري واحدة اينما كان». هكذا نستطيع ان نخلص الى القول بأن النهج الصوفي او ما قبل المنطقي والعقل الديكارتي يتعايشان، وفقاً لنسب متغيّرة، لدى كل فرد ولدى كل مجتمع.

هذا، وقد عمد بعض النّاسين الفرنسيين، بعد ذلك، ودون ان يتبنّوا اتجاهات ليڤي-برويل او يتنكروا لوجود اي فكر منطقي، الى ابراز غنى هذا الجانب الصوفي والرمزي الذي تمتاز به معتقدات بعض الأقوام.

موضوعات للتفكير

1 ـ تُعتبر ظاهرة التبادل من الظاهرات الجامعة التي نجدها في كل زمان ومكان ولدى جميع الشعوب. فالبشر يتبادلون الأرزاق، والخدمات، كما انهم، في المجتمعات التقليدية، كانوا يتبادلون النساء. ان حاجة التبادل هذه تنمّي حسّ التعامل بالمثل الذي قد يتّسع بدوره ليشمل جميع انماط السلوك، بما فيها انماط السلوك غير الاقتصادية. اذ يصار والحالة هذه الى الخضوع للقانون أملاً بخضوع الآخر له. وفي المجال الديني يعمد المرء الى تقديم هبات لآبائه الأولين من بواكير محصوله حرصاً على اكتساب بركتهم التي

لا سبيل الى خصوبة التربة بدونها.

انطلاقاً من كتابات ما لينوفسكي وموس وليڤي-ستروس (راجع الفصل التاسع)، وعبر امثلة مأخوذة من مجتمعاتنا او من مجتمعات «مختلفة» عنها، بيّن اهمية هذه الظاهرة وتحدّث عن حدودها اذا لزم الأمر، اذ انه اذا كان التبادل تعاملاً بالمثل فهو ليس متكافئاً على الدوام.

بكلمة، هل هناك دائماً تعامل بالمثل أم لا، هل هناك تبادل متكافيء أم لا؟

2 ـ إشرح هذا النص لروجيه كايوا، وأيّده بالشواهد أو وجّه اليه انتقادات في حال قابليته للنقد:

«إن كل فهم ديني للعالم ينطوي على التمييز بين ما هو مقدس وما هو نافل. ويجعل في مقابل العالم الذي ينصرف المرء فيه بحرية الى أشغاله واهتماماته... حيّزاً تشلّه الخشية ويعطّله الرجاء تارة بعد تارة [...]. لا شك في ان مثل هذا التمييز لا يكفي دائماً لتعريف الظاهرة الدينية، لكنه يوفّر على الأقلّ محكاً يتيح لنا التعرّف عليها على اوثق نحو ممكن. والواقع اننا نلاحظ في ايّ تعريف للدين انه ينطوي على هذا التعارض بين المقدّس والنافل. هذا عندما لا يتطابق التعريف، ببساطة، مع التعارض المذكور [...]. فعلى كلٌ منا ان يسلّم بأن الانسان الديني هو قبل كل شيء ذاك الذي يعتبر ان هناك وسطين متكاملين: وسطٌ يستطيع ان يتصرف فيه دونما شعور بالضيق او بالخوف، لكن تصرفّه هذا لا يُلزِم الا شخصه السطحي، ووسطٌ يشعر فيه بأن هناك تبعيةً جوانية حميمة تضبط كل حركة من حركاته وسكناته وتستوعبها وتوجّهها

[. . .]. ان هذين العالمين، عالم المقدّس وعالم النافل، لا يتحدّدان بالضبط الا بارتباط واحدهما بالآخر. فهما يتنافيان، ويفترض واحدهما وجود الآخر [. . .].

فكأن المقدّس مقولة من مقولات الادراك المرهف. والواقع انه تلك المقولة الذهنية التي يستند اليها الموقف الديني، تلك المقولة التي تضفي عليه طابعه المخصوص، والتي تفرض على المؤمن شعور الاحترام الخاص، وتصون ايمانه من مغبّات الذهن المتفحّص والمدقّق، وتجعله بمنأى عن مخاطر النقاش، وتضعه خارج نطاق العقل.

لذا يقول هـ. هوبرت «ان المقدّس هو فكرة الدين بالذات. فالأساطير والمعتقدات الثابتة تحلّل مضمونه على هواها، والطقوس تستخدم خصائصه، والاخلاقيات الدينية تُشتَق منه، ورجال الدين يتّحدون به، وأماكن العبادة والمقامات المقدسة والصروح الدينية تثبّت اقدامه في الأرض وتُجذّره فيها. فالدين والحالة هذه ادارة وتدبير لشؤون المقدّس». والحق اننا لا نجد ابلغ من هذا القول دليلاً على مدى انعاش التعامل مع المقدّس لمجمل تجلّيات الحياة الدينية على اختلافها وتنوعها [. . .].

هذا، والمقدس صفة ملازمة، بصورة دائمة او عابرة، لبعض الأشياء (ادوات العبادة)، او بعض الكائنات (الملك، رجل الدين)، او بعض الأمكنة (المعبد، الكنيسة، المواضع الشاهقة) او بعض الأزمنة (يوم الأحد، عيد الفصح، عيد الميلاد، الخ.). (**الانسان والمقدّس**، باريس غاليمار ـ 1950، ص 17-19).

الفصل الثامن

الوظيفة والبنية
ردكليف براون والإناسة المجتمعية البريطانية

ربما كانت الإناسة المجتمعية البريطانية اكثر المدارس تمثيلاً للفرع المعرفي الذي نحن بصدده، وأشدّها خصوبة. وقد وصفت «بالمجتمعية» لتعارضها، كما رأينا، مع الاناسة الثقافية الأمريكية، لأنها اهتمت قبل كل شيء بدراسة التنظيمات المجتمعية، والبنى المجتمعية اكثر من دراستها للتصورات، والايديولوجيات، والثقافة، ولكن ايضاً لأنها تأثرت، كما كانت الحال في فرنسا، بالاجتماعيات (السوسيولوجيا).

وهذا هو السبب الذي جعل الدارسين يعتبرون ان ردكليف-براون هو مؤسسها، رغم ان مالينوفسكي كان له هو الآخر تلامذة بارزون بين ممثلي هذه المدرسة، ذلك ان ردكليف-براون كان اول من نظّر للبنية وقرن بها مقولة الوظيفة، مما جعل الإناسة البريطانية تحمل اسم «البنيوية - الوظيفية».

واذا كانت الإناسة المذكورة قد انصرفت لدراسة التنظيمات، فإنها بالمقابل، تخلّت ـ خلافاً لمالينوفسكي ـ عن دراسة الثقافات وابتعدت عن اية فكرة تتعلّق بالنسبية الثقافية.

فما يوحّدها، إذن، هو بالدرجة الأولى توجّهها الاجتماعي (السوسيولوجي) الذي تقاسمته مع دركهايم. وأحد كتب ردكليف-براون يستخدم في عنوانه تعبير «علم المجتمع» (**العلم الطبيعي للمجتمع**) ويبيّن انّ علم الثقافة ليس امراً ممكناً، وأن لا علم إلا بالسساتيم المجتمعية. وفي كتاب آخر يتحدث ردكليف-براون عن الإناسة المجتمعية بوصفها «فرعاً من فروع الاجتماعيات المقارنة» (تماماً كما يقول دركهايم وموسّ). اما احد تلامذته، ايفانز-پرتشارد الذي ابتعد بعض الشيء عن اتجاه استاذه من الناحية المنهجية، فيُقرّ، هو الآخر، بأن «الإناسة المجتمعية» «تشكل جزءاً من الدراسات الاجتماعية (السوسيولوجية)» (**الإناسة المجتمعية**، ص 19)(*).

وما يوحّدها ايضاً هو تمسكّها بمفهوم البنية الذي اعتمده معظم الأناسين الانكليز وسعوا الى تأييده بشواهد من دراساتهم الميدانية. ونحن سندرس مختلف استعمالات هذا المفهوم، على نحو ما فعلنا بالنسبة لمفهوم الوظيفة.

هذا، وربما كانت المدرسة البريطانية هي المدرسة التي قامت بين عامي 1920 و 1960 بأكبر عدد من التحقيقات الميدانية، خاصة في افريقيا، ولكن ايضاً في المحيط الهادىء وفي آسيا. واذا كانت قد اهتمّت قبل كل شيء بتحليل التنظيمات المجتمعية، من عائلية وسياسية، فإنها لم تتخلّ رغم ذلك عن دراسة المعتقدات الدينية والاقتصاد.

غير اننا سنرى انها لم تتقيّد بمنهجية متجانسة وواحدة حتى

(*) الترجمة العربية، ص 18.

اليوم، وأن الفواصل التي اشرنا الى وجودها بين دركهايم وموس، كانت قائمة ايضاً بين مؤسسها ردكليف-براون وخلفائه. وقد كان هؤلاء كثيرو العدد بحيث لا يسعنا ان نأتي على ذكرهم جميعاً، لكننا سنخص بالذكر منهم اولئك الذين طبعوا هذه المدرسة بمنهجهم وتخصّصهم، كما سنخصّ بالذكر ايضاً، لتسهيل الأمر على القارىء، اولئك الذين تُرجمت كتبهم الى الفرنسية.

ردكليف ـ براون (1881-1955)

كان ردكليف-براون معاصراً لمالينوفسكي، ورفض مثله نظريات التطوريين والانتشاريين، كما وقف مثله ايضاً ضد المقاربة التاريخية، ودعا الى القيام بأبحاث لا تقوم على الاستقراء وحسب، اي على الاهتمام الخاص بجمع الوقائع قبل القيام بأي تعميم، بل على التزامن ايضاً، اي على التمسك بالوقائع وحدها وبالسمات الراهنة لا الماضية. وكان الرجلان وظيفويّين، رغم انهما، كما رأينا، لم يفهما مقولة الوظيفة فهماً واحداً. بالمقابل، كان مالينوفسكي، بناءً على حساسيته تجاه نفسانيات الأقوام وسلوكها، يهتمّ اهتماماً خاصاً ودائماً بمفهوم الثقافة، في حين ان هذا المفهوم كان يبدو لردكليف-براون مفهوماً فضفاضاً غير محدّد المعالم، بحيث يتعذّر التطرق اليه بصورة علمية. خلافاً لذلك، وعوضاً عن مقاربة الثقافة مقاربةً شاملة ونفسانية، فضّل القيام بدراسة مكثّفة ودقيقة للعلاقات المجتمعية او للبنية المجتمعية. وقد أدّى تأثره بالمدرسة الوضعية التي كانت سائدة في بداية القرن الى جعله يعتقد، مثل دركهايم، بقدرة العلوم المجتمعية على إنتاج قوانين ذات صفة جامعة. والواقع انه ذهب الى ان اعتماد المناهج

المستعارة من الحياوة (البيولوجيا) (كالمعاينة، وتصنيف الموجودات الى اجناس، والتعميم) من شأنه ان يمكّن الباحث من تحليل السساتيم المجتمعية ومن استخلاص بعض الثوابت في العلاقات القائمة بين الجماعات والأفراد (**العلم الطبيعي للمجتمع**).

بعض المقولات الرئيسية

يبقى ان نقول ان اهمية نظريات ردكليف-براون تستند الى مقولات اساسية، كالوظيفة، والبنية، والمسار، علماً بأن الفكرة الجوهرية ـ التي تصحّ على كل المدرسة البنيوية ـ هي انه لا يمكن ان يكون ثمة دلالة الا ببلورة العلاقات.

لقد رأينا ان الوظيفة عند ردكليف-براون هي مساهمة العضو (المجتمعي) الواحد في اشتغال الأعضاء (المجتمعية) الأخرى، وفي الحفاظ على حياة الجسم (المجتمعي) المتعضّي بأسره. مما يعني ان كل مؤسسة، وكل جماعة او سستام مجتمعي، انما يساهم في الحفاظ على استمرارية المجتمع. ان هذه الرؤية الوظيفية للمجتمع كثيراً ما تعرّضت للنقد، نظراً لتفاؤلها المفرط، اذ انها تتجاهل الخلافات التي يحفل بها المجتمع فضلاً عن القوى التي تعمل على فك لحمته ووحدته. من هذه الزاوية، يُفترض بكل سستام مجتمعي ان يقوم على وحدةٍ وظيفية هي بمثابة «الشرط الذي يجعل كل اجزاء السستام مسوقةً الى التعاون بشكل متناسق ومتماسك كافٍ للحيلولة دون تولّد الخلافات التي لا طائل تحتها» (**البنية والوظيفة في المجتمع البدائي**، ص 281).

لكن مقولة الوظيفة لا تُفهم الا بالعلاقة مع مقولة البنية، لأن الأولى تضمن استمرارية الثانية.

■ **البنية**. (انظر الصفحة المؤطرة، ص 241). يقول ردكليف-براون: «ان المعاينة المباشرة تبيّن لنا ان الكائنات البشرية تتوحّد ضمن شبكة معقّدة من العلاقات المجتمعية. وعبارة «البنية المجتمعية» انما تدلّ على هذه الشبكة من العلاقات القائمة بالفعل.» (**البنية والوظيفة**، ص 291).

مما يعني:

- ان البنية المجتمعية تتحدّد بعلاقات مجتمعية. وقد تتصل هذه العلاقات بالافراد (علاقات بينفردية) او بالجماعات (التي تتمثّل عادة بفرد واحد او بعدة افراد).

- ان هذه العلاقات محكومة بالتمايز المجتمعي، اي «بتمايز الأفراد والطبقات من حيث الأدوار المجتمعية التي يقومون بها» (المرجع اياه، ص 293).

- ان هذه العلاقات تتّصف بضرب من الاستمرار من حيث المكان والزمان. فهي ليست ظرفيّة طارئة او عابرة.

والبنية عند ردكليف-براون واقع عياني ملموس، اي انها«موجودة بالفعل وخاضعة للمعاينة المباشرة»، وهذا ما يميّزها عن كيان آخر اكثر تجريداً يسمّيه «الشكل البنياني» حيث لا تبدو الا العلاقات الدائمة والمستمرّة، اي ثوابت البنية. يقول بهذا الصدد: «ان الجسم المتعضّي يجدّد بنيته باستمرار طيلة حياته. وكذلك الأمر بالنسبة لحياة المجتمع. هكذا تتغيّر العلاقات الفعلية بين الاشخاص والجماعات من عام الى عام او من يوم الى يوم. فيدخل في عداد الطائفة الواحدة أعضاء جدد بفعل ولادتهم او انتمائهم اليها. ويخرج منها اعضاء بفعل موتهم او اغترابهم. كما ان هناك زواجات

وطلاقات [. . .]. ولكن في حين ان **البنية الفعلية تتغيّر يستطيع الشكل البنياني العام** ان يظل ثابتاً الى حدّ ما. . .» (المرجع اياه، ص 294-295).

■ **ان فهم البنية على هذا النحو لن يكون في ما بعد مماثلاً لفهم ليڤي-ستروس مؤسس البنيوية الفرنسية.** ونحن نرى ان من المهمّ، من اجل فهم البنيوية بشكل عام، ان نشير منذ الآن الى نقاط الاختلاف بين الفهمين.

فقد جعل ردكليف-براون من البنية واقعاً ملموساً قابلاً للمعاينة، انطلاقاً من تحليل العلاقات المجتمعية. اما ليڤي-ستروس فقد جعل منها، بالعكس، نموذجاً (موديلاً) لا يخضع للمعاينة، ولا هو تجريبي، بل انه يُبنى انطلاقاً من العلاقات التي يعاينها الباحث.

الى ذلك، لايتماهى النموذج (الموديل)، عند ليڤي-ستروس تماهياً حقيقياً مع البنية إلا اذا كان لا واعياً، اي بعد ان يعمد الباحث نفسه الى تأويله، في حين ان المجتمع، من جهته، لا يكون على وعي بهذا النمط من التفسير والتأويل. لنأخذ مثلاً حالة الكولا والتبادل ونطّبقها على نظرية ليڤي-ستروس. انه يفكّك هذه الظاهرة الى ثلاثة مستويات:

1 ـ علاقات التبادل بين الأطراف المعنيّة. هذا هو المستوى المعيوش والواعي بالنسبة للمتبادلين، وهو البنية بالنسبة لردكليف ـ براون.

2 ـ المستوى الثاني قد يكون واعياً وقد لا يكون، حسب الحالة الواحدة. وهو عند ليڤي-ستروس ما يسميه «النموذج»، اي، اذا نحن استعدنا المثل الذي اخترناه، ظاهرة الكولا العامة بأسرها،

وهي ظاهرة لم تكن القبائل التي تتبادل في ما بينها على وعي أهميتها. ان هذا النموذج قد يكون متماثلاً، في النهاية، مع الشكل البنياني عند ردكليف-براون.

3 ـ اما المستوى الثالث فهو مستوى البنية. وهو، عند ليڤي-ستروس، المستوى النظري الذي يتأوّله الباحث اذ يعمّم أحكامه انطلاقاً من المعاينة. انه في المثل الذي اخترناه كناية عن التعامل بالمثل، اي تلك القاعدة التي تُلزِم الناس بصورة لا واعية وتدفعهم الى التبادل، الى ردّ الهبات، بموجب تلك الممارسة التي اسمها الكولا.

ولكن مهما كانت الفروقات التي نجدها عند المؤلفين، فإن مقولة البنية مكّنت اصحابها من استخلاص منهج بعينه، يسمى المنهج «البنياني»، وهو منهج نجده عند ليڤي-ستروس وعند بعض النّاسين البريطانيين في الوقت نفسه.

البنية ـ مقولة مثيرة للجدل

اصل هذه الكلمة قديم نسبياً. فنحن نجدها عند سبنسر ودركهايم، اذ كتب هذا الاخير في تقسيم العمل المجتمعي يقول: «اما بنية المجتمعات التي يطغى عليها التضامن العضوي فمسالة أخرى» (ص 157).

هكذا نرى ان هذه الكلمة قد تُفهم على معنى واسع الدلالة، بل ان هذا المعنى قد يكون على شيء من الغموض:

ـ فهي عند نادل: «مرادف لسستام، وتنظيم، ومركّب، ونموذج، ونمط، كما انها لا تبتعد ابداً من حيث معناها عن

مقولة المجتمع ككلّ» (نظرية البنية المجتمعية، ص 2).

- كما يرى غينزبرغ: ان دراسة البنية المجتمعية تتناول «اشكال التنظيم المجتمعي الرئيسية، اي انماط الجماعات، والروابط، والمؤسسات. وكل ذلك المركّب الذي يتكوّن منه المجتمع» (العقل واللاعقل في المجتمع، 1947، ص w8).

لكن البنية بمعناها الاضيق والاخصّ اقرب الى الدلالة على سستام العلاقات: فيرى نادل انها تحليل «العلاقة المشتركة وترتيب الاجزاء داخل كلٍّ معيّن» (المرجع اياه، ص 4).

يبقى ان البعض يرى في سستام العلاقات المذكور مجمل تلك العلاقات، وان البعض الآخر لا يرى فيه، بالعكس، الا العلاقات القائمة بين الجماعات:

فهو عند ردكليف-براون: «تدبير مرتّب لبعض الاجزاء او العناصر التي تكوّن كلاً معيَّناً» او «انتظام لعدد من الاشخاص ضمن مجموعة من العلاقات المحدّدة مؤسساتيّاً» (البنية والوظيفة، ص 76، و ص 9 من النص الاصلي حيث نجد خطأً تشديدياً تحت كلمة «الاشخاص»).

- ويرى ايڤانز-برتشارد: «اننا نعني بالبنية المجتمعية علاقات قائمة بين مجموعات، علاقات تتمتّع بدرجة معيّنة من الثبات والاستمرارية». وهذه البنية هي «تركيبة منظمة تتألف من جماعات». ولان ايڤانز-برتشارد يشدّد على استمرارية الجماعة، فإنه يستبعد الافراد عن البنية، بل يستبعد عنها ايضاً تلك الجماعات الصغيرة التي لا اهمية كبيرة لها (النوير، ص 262).

كما يدور الاختلاف ايضاً على الجانب الملموس او المجرد من البنية.

ـ ردكليف-براون: «ان هذه المجموعة من العلاقات تشكّل واقعاً عيانياً ملموساً، خاضعاً للمعاينة المباشرة» (**البنية والوظيفة**، ص 294).

ـ ليڤي-ستروس:«ان البنية المجتمعية لا يسعها بحال من الاحوال ان تُرَدّ الى مجمل العلاقات المجتمعية التي تقع تحت المعاينة في مجتمع معيّن [...] فهي لا شأن لها بالواقع التجريبي (الامبيريكي) بل بالنماذج المبنيّة انطلاقاً من هذا الواقع» (**الإناسة البنيانية**، ص 305)(*).

واليكم اخيراً كيف يفهم عالم النفس والمنطق جان بياجيه مقولة البنية. فهو ربما كان افضل من عرّف هذه اللفظة من حيث معناها العام والمشترك بين عدة فروع معرفيّة: «فالبنية سستام من التحولات، ينطوي على القوانين بحكم كونه سستاماً (خلافاً لخصائص العناصر التي يتكون منها) ويحافظ على نفسه ويغتذي من خلال تحولاته بالذات».

اما عناصره الاساسية الثلاثة فهي التالية:

ـ «الكلّية»، اي ان البنية تتألف من عناصر خاضعة للقوانين التي تحكم السستام، علماً بأن هذا الاخير يتمتّع بخصائص اجمالية متميزة عن خصائص عناصره.

ـ «التحوُّل»، اذ ان العناصر تتبدّل ضمن البنية. فيظل الشكل هو نفسه، لكن المضمون قد يتغيّر.

(*) الترجمة العربية، ص 299.

- «التضبيط الذاتي»، اي ان البنية تضبط نفسها بنفسها بأن تنتظم داخلياً، وأن تغيّراتها تسفر عن اعادة التوازن للكلّ، مما يؤدي الى نوع من المحافظة على البنية.

هكذا نجد ان البنية مجموعة قائمة بذاتها، خاضعة لقوانين خاصة بها، مختلفة عن القوانين التي قد تحكم عناصرها التي تتكون منها. فهذه العناصر قد تتحول، لكن المجموعة تظل محافظة على خصوصيتها، وعلى شخصيتها (البنيوية، باريس، المنشورات الجامعية، 1968،الفصل الأول).

ان هذا المنهج يقوم على علاقات التضادّ. أبلغ مثال على ذلك هو المثال الذي اختاره ليڤي-ستروس بعد ان كان ردكليف-براون قد تطرق اليه في معرض معالجته للطوطمية وللنصفين اللذين يعتمدان الزواج الخارجي. لقد رأينا اثناء كلامنا عن مورغان (الفصل الرابع) انه كان يوجد في استراليا قبائل تنقسم كل منها الى نصفين متضادّين ومتكاملين في آن معا. ان علاقات التضادّ والتكامل هذه تتصف بتبادلات نسائية (زواجات متبادلة إلزامية) كما تتصف ببعض الأوجه الدينية. فلكلّ نصفٍ طوطمه الذي يتعارض مع طوطم النصف الآخر، على نحو ما يتعارض الباز مع الزاغ، بحكم كونهما جنسين حيوانيّين يقوم بينهما بالذات تعارض (او تضادّ) طبيعي (باعتبار ان الأول من الطيور الجارحة والثاني ليس منها). وكثيراً ما يقوم هذا التضادّ الطبيعي والاجتماعي (السوسيولوجي) على اسطورة، مما يدفع بالباحث البنيوي، وخاصة بليڤي - ستروس، الى القول بأن أُناس المجتمعات التي لا تعرف الكتابة إنما يفكرون بواسطة التضاد، بواسطة «ازواج من النقائض» وإن الباحث نفسه يستطيع ان يوجّه منهجه التحقيقي بالاتجاه نفسه:

فيسعى الى ايجاد قواعد معينة انطلاقاً من تضادات اجتماعية (سوسيولوجية). وقد كشفت ابحاث ايڤانز - پرتشارد التي اجراها على النوير عن وجود التضادات البنيانية في ذلك المجتمع السوداني، المنظّم بناءً على أفخاذ من بطون، وعلى قبائل، متضاذة ومتكاملة في الوقت نفسه.

اما المقولة الأخيرة التي نشير اليها هنا بسرعة نظراً لأنها ثانوية، فهي المقولة التي يسميها ردكليف-براون «المسار». هذا المسار هو الحركة التي تجري بموجبها علاقات الحياة المجتمعية وتداخلاتها، انها «عديد من الافعال والتداخلات بين كائنات بشرية تفعل فعلها بصورة فردية او جماعية».

وهذه المقولة غير المحددة كما ينبغي تتّفق عنده مع الحركة التي يجري دبيبها في الأعضاء وفي الأجسام المتعضّية، وتساهم في الحفاظ على استمرار الحياة.

مسائل أثيرة

اما من حيث النتاج والمسائل المفضلة فقد كان لمؤسس الإناسة المجتمعية توجُّهٌ صار من بعده معتمداً من قبل أخلافه، وهو توجّه يهتم بدراسة التنظيمات المجتمعية وبنى القرابة. إلا ان هؤلاء الأخلاف اهتموا اكثر منه بالأبحاث المونوغرافية وبدراسات الاقوام. هكذا كان عدد من المجتمعات في العالم موضع دراسة من قِبَل الأناسين الانكليز الذين قلما يميلون الى النقاشات النظرية بل يفضلون عليها التجريبية (الأميريكية) الميدانية.

لقد اكتفى ردكليف - براون بتحقيق مونوغرافي واحد هو

التحقيق الذي قام به في الجزر الأندمانية (1906-1908) ونشره بعد ذلك بمدّة طويلة عام 1922 بعنوان **اهالي الجزر الأندمانية**. فوصف في كتابه هذا تنظيم ذلك المجتمع الغابر الذي يعود في اصوله الى الأقزام السود الذين يعيشون في بحر البنغال، كما وصف معتقداته الدينية.

ينقسم هذا المجتمع الى عشر قبائل لا وجود لأي نوع من الاتحاد بينها، ويمارس عادة الثأر الخاص. صحيح ان الوصف الموجز الذي قام به ردكليف-براون لا يضارع الكتابات الوصفية التي وضعها خلفاؤه من بعده، اذ قاموا بأبحاثهم في امكنة اخرى، لكن ضيق افق المعارف في بداية هذا القرن قد يُفسّر تلك السطحية النسبية. ولم يقصّر لُوي في انتقاد البنيويين الانكليز، اذ تحدث عن «القصور التقني الذي يعاني منه المبتدئون»(**تاريخ النياسة الكلاسيكية**، ص 201). غير ان الدراسة التي قام بها حول الأساطير والخرافات لا تخلو من الفائدة، فضلاً عن ان الأهمية التي أولاها لنصاب الطبيعة عند هؤلاء القوم، بما له من قوى خاصة وقوانين ومن دور حاسم في التنظيم المجتمعي، كانت عنصراً جديداً من عناصر المعرفة النياسيّة. فالصلة الوثيقة بين الطبيعة والمجتمع ظلت مسألة مركزية عند هذا المؤلف، على نحو ما رأينا في كلامه عن الطوطمية التي فسّرها بتماهي الفرد او الجماعة مع الأجناس او العناصر الطبيعية التي يعتبرها المجتمع أولانية.

يمكننا هنا ان نختار دراستين من نتاج ردكليف-براون، تتعلقان بالسساتيم القرابية، اولهما «دراسة السساتيم القرابيّة» (**البنية والوظيفة . . .**، ص 123-167) والثانية هي مقدمته **للسساتيم العائلية والزوجية في افريقيا**.

في هذين النصين، يحاول الباحث استخلاص عدد من مبادىء تنظيم العائلة التي من شأنها ان تدعم نظرياته البنيوية:

1 ـ ان «وحدة البنية»، في جماعة من الجماعات النَسَبية (راجع الفصل الرابع)، هي العائلة الأولية المؤلفة من رجل، وزوجته وأولاده، سواء بالولادة او بالتبنّي. ثم تأتي العائلة المركّبة، ونمطها العائلة المتعدّدة الزوجات او الزوج (الكوپل) الذي يتزوج من جديد مع ما ينجم عن هذا الزواج من اولاد ومن علاقات بين انصاف الإخوة (اي الاخوة غير الاشقاء). فالعائلة الأولية توجد اذن ثلاثة انماط من العلاقات: علاقة الوالدين بالأولاد، وعلاقة الأولاد الأشقاء أي المولودين من نفس الأب والأم (وهم الذين يسمّون بالانكلو سكسونية الـ siblings)(*) ، وعلاقة الزوج بالزوجة. ان هذه العلاقات تحتلّ النصاب الأول.

اما علاقات النصاب الثاني فهي تنجم بعد ذلك عن تعايش عائلتين أوليتين او عدة عائلات أوّلية تنتمي مرجعياً الى اصل مشترك. وأما علاقات النصاب الثالث فهي تضمّ الصلات المعقودة مع الأنسباء، كابن اخ الأب، الخ. هكذا يكون «السستام القرابي شبكة من علاقات مجتمعية ذات نمط محدّد تماماً»، انه «جزء من تلك الشبكة الكلّية التي اسميّها البنية المجتمعية».

ثم يعدد ردكليف ـ براون بعض المبادىء الناجمة عن معاينته

(*) يبدو ان العرب القدماء كان يطلقون اسم «بنو الأعيان» على الإخوة المولودين «من اب واحد وأم واحدة» على ما يقول الثعالبي: «فإذا كان ابوهم واحداً وامهاتهم شتّى فهم بنو العلاّت. فإذا كانوا امهم واحدة واباؤهم شتّى فهم بنو الأخياف. فإذا كانوا بني اب واحد وأم واحدة فهم بنو الأعيان» (فقه اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت. ص 142).

للمواقف والسلوكات المرعيّة بين الأقرباء والتي تعبّر عن أشكال التضامن الداخلية ضمن الجماعة.

2 ـ ثم ان هناك تضامناً ضمن الجماعة بين الإخوة والأخوات المولودين من نفس الأب والأم، اذ ان الجماعة تشكّل وحدة، مع ان هناك تمايزاً ممكناً في السلوكات والتسميات التي تختلف باختلاف جنس الاشقاء وعمرهم.

3 ـ كماان هناك مبدأ مهمّاً آخر هو الذي يسميه ردكليف ـ براون «المبدأ البنياني الذي يحكم رابطة الأجيال المتناوبة». ونستطيع ان نفهم هذا المبدأ بوصفه مبدأ يوحّد بين عدد من العناصر المختلفة (هي، هنا، الأجيال المتناوبة او، اعلاه، الأشقاء). اما «الأجيال المتناوبة» فهم الأقرباء الذين ينتمون الى جيل جدّ المرء (الإيّا) والذين تقوم بينهم رابطة ما او تضامن مميّز ما، وذلك في مقابل الأقرباء الذين ينتمون الى جيل الأب او الأم.

والواقع اننا نجد في المجتمعات التي من هذا النمط ان العلاقات بين الوالدين والأولاد علاقات تقوم على الاحترام والجدّية، مقابل العلاقات التي تتّصف بمزيد من حرية التصرف ومن الحماية والرعاية والتي هي علاقات الجدّين (وجيلهما) تجاه الأحفاد (وجيلهم).

4 ـ وأخيراً نستخلص من النصّ الذي نحن بصدده مبدأ رابعاً من مبادىء التضامن والوحدة هو «المبدأ البنياني الذي يحكم وحدة البطون الأبّية النسب». فالأجيال المتعاقبة ضمن البطن الواحد (وذرّيتها) تُشكّل وحدة تضامنية، بل كثيراً ما تشكّل وحدة دفاعية حيال العائلات الغريبة، في المجتمعات التي لا وجود فيها لحماية

الدولة. وذلك خلافاً للسساتيم الأمية النسب حيث لا تكون السلالة متصلة، نظراً لقيامها على وساطة النساء، سواء كنّ اخوات المعطي او أم الوارث. ثم ان هذا المبدأ يساعد على التمييز بين الأقرباء لجهة الأب والأقارب لجهة الأم، ويضفي على كل بطن تماسكاً يخفّف من حدّة التمييزات بين الأجيال، وينحو نحو تعيين جميع الأقرباء الذين ينتمون الى بطن واحد.

هكذا يتبيّن لنا كيف ان هذه «المبادىء البنيانية» تبلور تضامنات معينة داخل الجماعة، وهي تضامنات تظل ترشح ببعض التضادات المضمرة.

اما الزواج الذي درسه ردكليف-براون في مقدمة كتابه السساتيم العائلية والزوجية في افريقيا فهو يتّخذ في تلك المجتمعات اهمية اجتماعية (سوسيولوجية) كبيرة، اذ انه «بالدرجة الأولى تعديل وتبديل في البنية المجتمعية» (ص 53) وينطوي على قطع لعلاقات وبناءٍ لأخرى في الوقت نفسه:

ـ فالعلاقات الجديدة التي تنشأ بين رجل وامرأة تستتبع «قطعاً جزئياً للروابط التي تصل المرأة بذويها الأقربين» (خاصة في السستام الذي يعتمد الإقامة بين ذوي الزوج).

ـ والعلاقات الجديدة التي تنشأ بين شخص (زوج – زوجة) وعائلة شريكه الزوجي تمنح (بشكل خاص للزوج وعائلته، في السستام الأبي النسب) «حقوقاً على المرأة وعلى الأولاد الذين تنجبهم» فضلاً عن ان السلفات الزواجية التي تدفعها عائلة الزوج لعائلة الزوجة تضفي طابعاً رسمياً على هذه الحقوق (في نظر المجتمع الذي يُعتبر شاهداً على الزواج).

ـ كما ان العلاقات الجديدة التي تنشأ بين العائلتين تشكّل تحالفاً حقيقياً بين جماعتين (هكذا نرى كيف ان القران الزواجي في هذه المجتمعات يشكّل الشكل الأول من التحالف، بما في ذلك التحالف السياسي). فالتحالف المذكور يتّخذ في نظر هذه الشعوب أهمية اكبر من أهمية القران الذي يُعقد بين فردين.

هكذا يكون الزواج فعلاً خلّاقاً للعلاقات بين أفراد (زوج-زوجة) وبين افراد وجماعات (الزوجان، وكل منهما مع البطن الذي ينتمي اليه شريكه) وبين جماعات (بطون الأزواج). كما انه يُعتبر قبل كل شيء، خلافاً لما هو في المجتمعات الحديثة، «عقداً بين جماعتين من الاشخاص».

فحيّز القرابة يبدو، والحالة هذه، بمثابة الميدان المفضّل والأثير بالنسبة للتحليل البنيوي.

وهذا ما سيبيّنه نتاج ليڤي-ستروس على نحو افضل، كما سيبيّنه نتاج عددٍ من خلفاء ردكليف-براون.

خلفاء ردكليف ـ براون وتطور الوظيفوية ـ البنيوية

اذا كانت المدرسة الانكليزية قد اعربت باستمرار عن تمسّكها بمقولة البنية، فإنها قد ابتعدت، على امتداد القرن العشرين، عن كثير من المواقف النظرية التي اتخذها مؤسّسها. وكان على رأس هذه المواقف موقفه من مقولة البنية.

البنية في طروحاتها الجديدة

ربما كان الطابع العياني الملموس للبنية، كما رآه ردكليف-براون، هو ما تناوله النقد قبل كل شيء. فقد رأى احد تلامذته

المقربيّن ماير فورتس (1906-1983) ان البنية أمر تجريدي، وأنها تُكتَشف عن طريق المقارنة، والاستقراء، والتحليل، انطلاقاً من الواقع، وهذا ما يجعل التمييز بين «البنية» (الملموسة) و«الشكل البنياني» (المجرد) أمراً مستحيلاً. الى ذلك، ينبغي ان تؤخذ بالحسبان مقولتا المكان والزمان كما هما معيوشتان من قبل المجتمع، مما يجعلنا نأخذ بفهم للبنية أقرب الى النسبية والخصوصية، وفقاً لمعيوش هذه المجتمعات بالذات، ثم ان هذه البنية تنطوي دائماً، برأي فورتس، على مجموعة من القوى التي يؤثّر بعضها على بعض، مما يؤدي الى توتّرات، بل الى خلافات، ويجعل البنية كياناً اكثر دينامية بكثير وأقل ثباتاً واستمرارية مما كان يراه ردكليف-براون. وليس من قبيل الصدفة ان يكون فورتس قد اختار عنواناً لأحد أهم كتبه **دينامية العلاقات العشائرية** حيث أبرز لعبة القوى التنازعية في مجتمع من المجتمعات ذات التنظيم العشائري.

اما ايفانز-پرتشارد (1902-1973) وهو ايضاً من تلامذة ردكليف-براون، فقد أقرّ بأنه اذا كان في كل مجتمع «ثوابت وعناصر انتظام وضبط للحياة المجتمعية»، واذا كان فيه «شكل او اطار يتيح لنا ان نتحدث عن سستام او عن بنية» بشيء من الديمومة، فإن البنية المذكورة تبدو ذات طبيعة لا واعية، وانها، بشكل خاص، أقرب الى إنشاء العلاقات بين الجماعات منها الى إنشائها بين الأفراد، على نحو ما رأينا (الاناسة المجتمعية، ص 30-29) (*). كما ان دراسة السساتيم الفخذية (انظر الفصل الرابع) عند النوير في السودان التي بيّنت ان هناك اتجاهات نحو التفخّذ [او

(*) الترجمة العربية ص 27 - 28.

التشعُّب] ونحو الانصهار، في آن معاً، وإن الأفخاذ تنطوي عندهم على خصومات ضمنية، قد اتاحت له ان يشدّد من جديد على اهمية التضادّ والتكامل في كل بنية من البنى.

هذا، وقد عمد أناس آخر، هو ريمون فيرث (ولد عام 1901) وكان من تلامذة مالينوفسكي وردكليف-براون معاً، الى ابراز الحتمية المتشدّدة التي ذهب اليها ردكليف-براون، وذلك بأن بيّن أهمية الخيار الفردي في كل شكل من اشكال التنظيم، اي في البنية، وأبرز دور التغيرات الممكنة، عبر التكيف والتواطؤ وممارسة الاختيار الفردي.

كما ساهم مؤلفون آخرون ممّن تأثروا الى حدّ كبير بمدرسة شيكاغو الأمريكية، مثل نادل (1903-1956) بهذا السجال. لكننا، حرصاً على عدم إضفاء الطابع النظري المفرط على تحليلنا، سنكتفي هنا بإشارة سريعة الى مواقف ليش (1910-1989) القريبة من بنيوية ليڤي-ستروس. فقد تعارض ليش مع الوظيفوية والتجريبية معاً، وشدّد على الدور الذي تقوم به التناقضات والخلافات في كل مجتمع، مبيّناً ان البنية تظل اقلّ تجانساً وديمومة مما يُظن. فالتوازن المجتمعي او البنياني يظل يفتقد للاستقرار، والسستام يظل عرضة للتغيُّر. وهذا الفهم الدينامي للبنية الذي عرضه في كتابه **السساتيم السياسية في جبال بورما** (1954)، يذهب الى إنكار ان تكون هناك بنى متوازنة، بناء على وجود مجموعة من القوى الاستدماجية، من جهة، والقوى النابذة، من جهة اخرى، التي ينتهي بها الأمر الى الغاء بعضها بعضاً.

ان ادخال الدينامية الى صلب البنيوية على هذا النحو، أمر

نجده كذلك عند أنّاس آخر هو ماكس غلوكمان (1911-1975) الذي شدّد في احد كتبه (النظام والتمرّد عليه في افريقيا القبلية) على أهمية الخلافات في مجتمع الزولو، في افريقيا الجنوبية، باعتبارها مولّدة لظاهرات الاتحاد والانشقاق في آن معاً. وقد استخرج من هذه الدينامية الداخلية التي تعمل في المجتمعات الفخذية، مثل النوير، حيث تحافظ البنية على نفسها عبر الظاهرة المزدوجة المذكورة، نموذجاً قابلاً للتطبيق على المجتمعات ذات الدولة. فالأخذ بالثأر، الذي يُعتبر في المجتمعات الفخذية مؤسسة نمطية من مؤسسات الضبط المجتمعي، انما تجد عديلها في ظاهرة التمّرد والعصيان التي تشهدها المجتمعات ذات الدولة. اذ ان التمّرد الذي يُعتبر ظاهرة اساسية في عملية التعاقب السياسي على السلطة عند الزولو، دون ان يشكّل تهديداً للنظام نفسه، انما ينحو، بالعكس، الى تعزيز هذا النظام اذ يكرّس قيمة الحكم الملكي ويرسّخها. هكذا ينطوي كل نزاع من النزاعات على العناصر اللازمة لحلّه عبر التناقضات الداخلية التي يثيرها في صلب الجماعات.

هذا، وقد أدّت بعض هذه التصورات الى تطوير نظريات ومنهج النياسة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين، مع ابحاث ج. بالانديه.

العودة الى النسبية والى الثقافة والتاريخ

ان اجتماعوية ردكليف ـ براون الدركهايمية، وايمانه بوجود علم إناسي وبجامعية قوانينه، ومعارضته لمفهوم الثقافة باسم المجتمع باعتباره الواقع التجريبي الوحيد، ورفضه للتاريخ رفضاً يُعتبر نمطياً في الوظيفوية، كلها امور طُرحت على بساط الشك،

وكانت موضع جدل، بل موضع نقد من قِبَل المدرسة الانكليزية في النصف الثاني من القرن العشرين.

وكان فورتس اول الذين لم يستبعدوا حقل الثقافة عن رؤيتهم كباحثين، باعتبار ان هذا الحقل يمكّن الباحث من ان يكتشف كيف ان الأخلاق، والقيم، والمعتقدات تتحكّم بالعلاقات المجتمعية. هكذا أعاد فورتس بناء الشخصية الثقافية لمجتمعين من مجتمعات غانا الأفريقية، كان قد اكتشفهما اثناء سيرته البحثية، وهما مجتمع التالنسي في شمال البلاد، ومجتمع الأشنتي في وسطها.

كذلك فعل إيفانز-برتشارد مع الأزندي والنوير في السودان. فكان اكثر من ساهم في «التخفيف من غلواء» البنيوية الوظيفوية الارثوذكسية من خلال مقارباته النظرية والمنهجية.

كان ذلك حوالى العام 1950، عندما قطع ايفانز-برتشارد صلته بنظريات سلفه العضوانية والجامعة، وأعلن انه لا يعتبر الإناسة علماً من العلوم، بل مجرد فرع معرفي ينتمي الى «الانسانيات»، على نحو ما تنتمي اليها «الفلسفة» او «الفن» (بالمعنى الانكليزي لكلمة «آداب») (*) وأن المجتمعات لا يمكن ان تدرس كما تُدرس «السساتيم الطبيعية».

فالحياوة (البيولوجيا) لم يعد بوسعها اذن ان تكون قدوة او نموذجاً منهجياً يُقتدى به، على نحو ما كانت الحال عند التطوريّين، او عند الوظفيين الارثوذكس بنسبة اقلّ. لم تعد غاية الإناسة اذن ان

(*) إشارة الى ان الانكليز يطلقون كلمة Arts فنون، على ما يسميه الفرنسيون lettres آداباً. (م)

تسعى الى ايجاد قوانين، بل الى استخلاص نماذج (موديلات)، ان تسعى الى التعليل بدلاً من سعيها الى التفسير (**مقالات في الإناسة المجتمعية**، ص 26). ذلك انه ينبغي معالجة المجتمعات «بوصفها سساتيم رمزية لا بوصفها سساتيم عضوية»، الأمر الذي يتّفق مع التوجُّه الحالي الذي تعتمده النياسة بصورة عامة. فالنياسة تُعتبر اليوم اقرب الى البحث عن «البنى» وعن «النماذج» منها الى البحث عن القوانين، اقرب الى التركيز على «تماسك النماذج» منها الى اكتشاف «العلاقات اللازمة بين النشاطات المجتمعية» (الإناسة المجتمعية، ص 82)[*].

بناء على هذه القطيعة التامة مع نظريات دركهايم ورِدكليف-براون الوظيفية، نادى ايڤانز-پرتشارد بالرجوع الى التاريخ. وهو لا يعني به التاريخ التخميني، ولا التاريخ كما فهمته المادية التاريخية، بل يعني ان يؤخذ بالاعتبار عامل الزمن قبل كل شيء. وقد بيّنت له ابحاثه حول النوير، في السودان، ان المسافة المجتمعية القائمة بين الأفراد او البطون في المجتمعات الفخذية، انما تتوقّف على ابتعاد حلقات النسب، الأمر الذي يشكل بحد ذاته عاملاً محدّداً لعلاقات التضامن او العداء بين هؤلاء الأفراد او تلك الجماعات. فالزمن يشكل بالتالي عنصراً تفسيرياً للبنية.

الى ذلك، فالتاريخ يظل جزءاً لا يتجزأ من فكر البشر وممارساتهم الحالية، خاصة عند الشعوب التي استدخلت تقاليدها التاريخية ضمن ثقافتها.

كما انه يمكّننا اخيراً من ان نفهم كيف صار مجتمع من

(*) الترجمة العربية، ص 76.

المجتمعات الى ما هو عليه الآن، ويساعدنا على تحسين معالجتنا لمشكلات الحسب والنسب والوراثة التي تتخذ اهمية كبيرة في المَلَكيات الافريقية، مثلاً. وهذا النهج «التأريخي» يجعل من النيّاس باحثاً قريباً من المؤرخ، اذ انهما، كلاهما، «يترجمان» ثقافة الى ثقافة اخرى. الأول يترجمها في مكان غريب، والثاني يترجمها الى عصر مختلف، وذلك باعتمادهما للمفاهيم والمقولات الفكرية المرعية الإجراء في ثقافتهما الخاصة.

هذا، وقد اصبح اللجوء الى التاريخ في الابحاث النياسية، او عدم اللجوء اليه فيها، موضع سجالات لا تنقطع بين الاختصاصيين في اواخر هذا القرن العشرين، الذين انقسموا الى فريقين، فريق الوظيفويين الارثوذكسين والبنيويين الفرنسيين وعلى رأسهم ليڤي ـ ستروس، وفريق الديناميين الانكليز، مثل ايڤانز ـ پرتشارد وغلوكمان، او الفرنسيين، مثل ج. بالنديه والماركسيين الجدد من الأناسين الاقتصاديين.

الاقتصاد والسياسة والبنى المجتمعية

توسّعت الإناسة البريطانية الى حدّ كبير بالتحقيقات المونوغرافية حول التنظيم المجتمعي والسياسي للمجتمعات، خاصة الافريقية منها، فأبرزت قيمة السساتيم الفخذية، كما هي الحال عند النوير (ايڤانز-پرتشارد)، والتالنسي (فورتس)، او عند التيڤ النيجيريين (بوهانان)، لكنها تناولت ايضاً التنظيمات وفقاً لطبقات السن المعتمدة عند رعاة افريقيا الشرقية او في الدول (نادل، غلوكمان). ثم كانت السساتيم القرابية بعد ذلك موضوعاً ثانياً خصّته بعض الدراسات بالاهتمام (ايڤانز-پرتشارد، فورتس، ردكليف-براون، داريل فورد. . .)، فضلاً عن السساتيم المعتقدية

والممارسات الدينية التي جاءت في المقام الثالث. (ايفانز-برتشارد، ميدلتون، لينهارت...).

بالمقابل، لم تجتذب الدراسات الاقتصادية التقليدية اهتمام الباحثين، رغم البداية الممتازة التي استهلّها مالينوفسكي، باستثناء اثنين منهم كانا مقرّبين من هذا الأخير، وهما ريمون فيرث واودري رتشاردس.

■ **الاقتصادات التقليدية.** في العام 1932 وصفت أ. رتشاردس اقتصاد البامبا الذين يعيشون في شمال-شرق روديسيا من وجهة نظر تُعتبر اقرب الى مالينوفسكي منها الى ردكليف-براون. فقدّمت في كتابها **الجوع والعمل في قبيلة برية** عرضاً لحياة هؤلاء القوم الاقتصادية انطلاقاً من تلك الحاجة التي يعتبرها مالينوفسكي أولية وأساسية، والتي هي الحاجة الى الغذاء. فبيّنت من زاوية نظر وظيفوية مختلف الجوانب المجتمعية للغذاء: تنظيم العمل الزراعي والرعوي، والانتاج، وتوزيع الغذاء بناء على السن والمركز، والسستام الاقتصادي العام في القبيلة، فضلاً عن حقوق التصرّف بالأرض والماشية، وصولا الى الجوانب الرمزية والدينية للغذاء. وفي هذا المجتمع الأمّي النسب الذي يعتمد الاقامة بين ذوي الزوجة، والذي يعتبر مثالاً نادراً جداً، وصفت الباحثة وفقاً لاتجاه ردكليف-براون، العلاقات المجتمعية داخل العائلة وأهمية الجبّ الأمي، فضلاً عن الزواج الذي لا تصح شرعيته الا بدفع السلفة العائلية على شكل عدد من رؤوس الماشية، التي يُطلق عليها اسم لوبولا، وهي التي سيأتي على ذكرها ليفي-ستروس بعد ذلك في اطروحة **القرابة في بناها الأولية**. ان هذه الدراسة القديمة، والتي لم تترجم [الى الفرنسية] للأسف، تُعتَبر نموذجاً بارزاً للدراسة

المونوغرافية الاقتصادية ومثالاً صالحاً للتمرّس به على التحقيق الميداني.

أمّا ر. فيرث فقد عرض في كتابه **نحن التوكوبيا** (1926) دراسة ميدانية مونوغرافية لجماعة بولينيزية من جماعات المحيط الهادىء (جزر سليمان)، لكنها لم تكن ذات طابع اقتصادي بحت كالدراسة السابقة. وأما ما جعل من هذا الباحث ممثلاً للإناسة الاقتصادية الانكليزية فهو كتبه الأخرى وأبرزها **الاقتصاد البدائي عند ماووري نيوزيلاندا** (1929) و **الاقتصاد البولينيزي البدائي** (1939).

هذا، وسنرى في الصفحات المقبلة، في معرض كلامنا عن الإناسة الاقتصادية الماركسية الجديدة، ان الباحثين قد انقسموا دائماً الى فريقين من حيث نظرتهم الى الاقتصاد المسّمى «بدائي». الفريق الأول يتألف من ذوي الفهم الاقتصادي الكلاسيكي الجامع، الذين يرون ان القواعد الاقتصادية واحدة اينما كان سواء في الأشكال «البدائية» او في الاطار الرأسمالي للاقتصاد، وهم يذهبون الى ان الصفة الأساسية التي يتّصف بها ايُّ اقتصاد هي العلاقة القائمة بين السعي الى تحقيق الغايات، اي اشباع الحاجات ـ وهي كثيرة جداً ـ وبين وجود الوسائط الكفيلة بتحقيقها، والتي هي، بالعكس، نادرة. هؤلاء هم ممثلو المدرسة الشكلية (ل. روبنز، هرسكوفيتز، الخ). والفريق الثاني، وهو يتألف في معظمه من باحثين امريكيين ايضاً، يذهب، بالعكس، الى اهمال العلاقة المذكورة ويرى، بصورة اشمل، ان موضوع الإناسة الاقتصادية هو دراسة البنى الإنتاجية وتوزيع الوسائل المادية اللازمة لوجود الأشخاص جسدياً ومجتمعياً» (بولانيي وأرنزبرغ، **السساتيم الاقتصادية في التاريخ وفي النظرية**).

ويندرج هؤلاء في عداد المدرسة الجوهرية(*). والواقع ان پولايني يميّز بين الجانب الشكلي الذي يتصّل بالطابع المنطقي للعلاقة القائمة بين الغايات والوسائط، وبين الجانب الجوهري الذي يشدّد بشكل خاص على تبعيّة الانسان لمحيطه الطبيعي والمجتمعي في سعيه للبقاء على قيد الحياة. وقد يبدو هذا التضادّ بين الفريقين على جانب من الافتعال، لكنه ادى الى انقسام الأناسين الاقتصاديين انقساماً فعلياً في المدة الأخيرة. فوقف فيرث الى جانب الفريق الأول، وعرّف الاقتصاد بأنه «دراسة تلك الدائرة الواسعة من النشاط البشري الذي يهتم بالموارد وحدودها وأوجه استعمالها، والتي يؤدي تنظيمها وفقاً للوسائط العقلية الى تلبية الحاجات البشرية». من الملاحظ ان العلاقة بين الغايات والوسائط واردة في هذا التعريف، لكن صاحبه يتوجه قبل كل شيء نحو تحليل المواصفات الخاصة بالاقتصاد البدائي، فيرى انه اقتصاد يتّصف بخلوّه من العملة ومن إوالية الاسعار، وبوجود مستويات متعدّدة من تقدير قيمة الأشياء والموجودات خاصة عندما تجري مبادلة الخدمات بأرزاق عينيّة، وبغياب التوافق بين الانتاج والطلب، رغم ان هذه المسألة تخضع لفروقات متعلقة بدرجة التقشف او، بالعكس، بكثرة التبادلات. وقد ذهب فيرث، على نحو ما ذهب مالينوفسكي وأكثر، الى التشديد على أوجه التشابه بين الاقتصاد البدائي واقتصاداتنا، خاصة على المستوى النظري، فحلّل أشكال التبادل، ومفهوم التعامل بالمثل، وخاصة مفهوم القيمة في ذلك النمط من الاقتصاد (**الاقتصاد البولينيزي البدائي**). اما اهمية المساهمة النظرية التي تقدّم بها فيرث في مجال الاقتصاد فتكمن في انه أحسن ضبط نتائجه بناء على

(*) Substantiviste.

الخلاصات التي استخلصها من خبرته الميدانية، اذ انه ظل على صلة دائمة بالميدان، متبعا في ذلك خطى معلّمه مالينوفسكي.

■ **البنى المجتمعية.** في هذا المجال يُعتبر نتاج ايفانز-پرتشارد نموذجياً، نظراً لكونه باحثاً ميدانياً هو الآخر، ومنظراً رصيناً يحرص على استلحاق الصياغة النظرية بالنتائج التي اسفرت عنها خبرته. وقد اتاحت له سيرته الفكرية كباحث مستغرق ان يكتشف عدة انماط من المجتمعات ظلّ دائباً على تتبّع اوضاعها وزيارتها حتى مماته.

اما كتابه الرئيسي النوير (1940) المترجم الى الفرنسية، فقد عرف منذ زمن بعيد وعلى نطاق واسع بأنه دراسة مرجعيّة لأحد المجتمعات الفخذية التي لا رئيس فيها، او لضرب من «الفوضى المنظمة» التي يعيشها شعب من المزارعين ومربّي المواشي الذين يكنّون تبجيلاً مقدّساً لقطعانهم. يضمّ هذا المجتمع زهاء 20000 شخص، وينقسم الى قبائل تضمّ كل منها عدة عشائر لكل منها بطون، لكن القبيلة هي الوحدة السياسيّة الأوسع التي يتمّ فيها التضامن بين العائلات. والقبيلة الواحدة تنقسم بدورها الى فروع، يعيش كل منها على بقعة ارض معيّنة ويشكّل طائفة فرعية متميّزة تتحلّق حول بطن معيّن يرأسه شخص يقوم منه مقام الرئيس، وذلك على الرغم من النزعة المساواتية التي تطغى على هذا الشعب بصورة ملفتة للنظر. ويقوم هذا السستام السياسي على التوازن بين مختلف الميول المتضادة التي تتراوح بين الاتحاد والانشقاق. اذ ان كل بقعة من الأرض وكل بطن من البطون يظل خاضعاً للتفخُذ اي للتشعُّب الدائم، ويظل على عداء مضمر مع الفخذ الذي يقابله بصورة نظيرة

في شجرة النسب، لكنه يعود الى «الاتحاد معه من جديد» عندما يجد نفسه مضطراً لقتال فخذ آخر أبعد منه حسباً ونسباً. ويزداد عنف القتال المذكور كلما كانت المسافة أبعد بين الجماعتين المتقاتلتين، كأن يكون القتال بين قبيلتين مثلاً. ونظراً لعدم وجود الدولة، وعدم وجود رئيس او تنظيم قانوني، فإن الثأر الشخصي، او الڤانديتا، هو العنصر الرئيسي الذي ينضبط المجتمع بموجبه. ولا يمكن تلافي الأخذ بالثأر، خاصة اذا كان ثأراً لقتيل، الا بتحكيم خبير ديني، الرئيس ذو فروة النمر، والذي هو شخص مقدّس يتمتع لا بالمقدرة على اصدار الحكم بل بحق اقتراح دية معينة، قوامها عدد من رؤوس الماشية، تُدفع لذوي القتيل، على ان يكون لهؤلاء حقّ الاختيار بين قبول هذه الدية أو متابعة القتال المسلح. هكذا يزداد ضعف اللحمة المجتمعية كلما تباعدت المسافة بين الجماعات، وهي مسافة يسميها المؤلف «المسافة البنيانية»، ويعني بها المسافة التي تفصل بين جماعتين، سواء من حيث المكان او من حيث موقعهما من شجرة النسب. هكذا نرى ان التنظيم المجتمعي والسياسي، في مثل هذا السستام الذي يفتقد للرؤساء والحكومات، إنما يقوم على عامل واحد من عوامل التضامن، هو العلاقات القرابيّة التي تشتد أواصرها او تضعف حسب القرب المجتمعي او بعده.

هذا، وقد كان الدين مسألة من المسائل المفضّلة عند ايڤانز-برتشارد، عالجها في كتاب يُعتبر مرجعياً هو الآخر يدور حول العين والسحر عند الأزندي الذين يعيشون في جنوب السودان. ان هذا الكتاب يبين لنا تلك القدرة الكلية التي يتمتّع بها العين في الحياة اليومية. فهو السبب الأول لكل مصيبة ولكل مرض، بل ان الأمر

يصل الى حد عزو الموت الطبيعي الى الأذيّة الناجمة عن العين. غير ان هذه المعتقدات لا تقتصر على المجتمع المذكور بل هي مرعيّة عند الكثير من المجتمعات الأخرى، بحيث ينشأ عن ذلك سستام فكري متكامل وقرارات تتصف بالتماسك والمنطقية على الصعيد الغيبي، رغم ان ذلك لا يحول دون ان يكون لدى الأزندي، في حياتهم العملية، نفس المنطق الذي نعتمده في حياتنا العملية. فنمطا التفسير هذان، العملي والصوفي، يتكاملان ولا يُعتبران، في نظر الأزندي، متناقضين. وربما كانت تكمن احدى أهم مساهمات ايفانز-برتشارد في كونه قد بيّن طبيعة السحر الذي تمكن ممارسته دون اي وسيط ادواتي، فلا تحتاج هذه الممارسة إلا الى ارادة شريرة وسلطة شريرة يحصل عليهما صاحبهما عن طريق مادة تُتَناقل بالوراثة ولا توجد إلا عند افراد معيّنين. وقد اتّخذ هذا السحر المؤذي عند الانكليز اسمَ witchcraft تمييزاً له عن العين الذي يستعين صاحبه بالأدوات (كالطقوس، والجرعات، والأشياء المسحورة) والذي يطلقون عليه اسم sorcery.

▪ **البنية وتفككها.** ظل الأناسون الانكليز، حتى مجيء ادموند ليش، يسلّمون بوجود دينامية داخلية للمجتمعات تؤدي في النهاية الى نوع من التوازن الذي ينجم عن تضادّ القوى الاستدماجية والقوى النابذة (فورتس، وخاصة غلوكمان). لكن ليش ادخل على الإناسة فكرة ذات قيمة كبيرة بدراسته **للسستاتيم السياسية في هضاب برمانيا** (1954). والواقع انه برهن من خلال هذه الدراسة ان الدينامية المجتمعية قد تؤدي الى تغيير البنية بالذات. وقد أخذ نموذجاً على ذلك مجتمعاً من المجتمعات البرمانية هو مجتمع الكاشين حيث قام بتحقيقه الميداني. والكاشين قوم قريبون من

معشر التّاي الذين يعيشون من زراعة الرزّ الجبلي، ولا يدينون بالبوذية، ويعتمدون تنظيماً سياسياً قريباً في نموذجه من النمط «الديموقراطي» ويسمّونه غوملاو(*). وهم يعيشون في جوار قوم آخرين، الشان، يدينون بالبوذية ويزرعون الرز غير المغمور بالمياه، وينظمون انفسهم بناء على نموذج «اوتوقراطي». والواقع ان الكاشين يتّبعون نموذجاً ثالثاً، «نموذجاً وسطاً بين نموذجي الغوملاو والشان»، ويسمّى سستام الغُمزا (**). «وبتأثير بعض الظروف الاقتصادية الملائمة اخذت بعض طوائف الكاشين تتجه شيئاً فشيئاً نحو نموذج الشان [. . .]، بينما اتجهت طوائف اخرى منهم نحو النموذج الديموقراطي وصارت غوملاو. مما جعل هذا المجتمع يتأرجح دائماً، حسب الظروف، بين هذين القطبين، الديموقراطي، والاوتوقراطي. فهذه البنى ليست والحالة هذه بنى راكدة، كما ان سستام الغمزا المذكور سستام «متناقض جوانياً» و «غير مستقرّ، اساساً وجوهراً» (السساتيم السياسية في هضاب برمانيا، ص 32-31). وكما سبق لنا ان كتبنا في مكان آخر «فإن الجماعتين الرئيسيتين، جماعة الشان وجماعة الكاشين، لا تعتبران، بناء على ذلك، بمثابة الفئتين المجتمعيتين المنعزلتين بل تتمتّعان بالصفة التي تتمتّع بها الجماعات عندما نقول انها تنتمي الى ثقافة واحدة، اذ ان الجماعتين المذكورتين تستطيعان ان تغيّرا تنظيمهما بصورة منتظمة واساسية» (الإناسة البريطانية، ص 220). فالوحدة السياسية والمجتمع «هما والحالة هذه كيانان غير مستقرين، وكل اطار مرجعي يحدّ من موضوع الدراسة يصبح بناء عليه مصطنعاً ومؤقتاً».

(*) gumlao.

(**) gumsa.

ان هذا المثل يبيّن لنا انه ليس هناك بنية راكدة او جامدة، وأن كل سستام يظل في حالة تغيُّر دائمة. وهذه الدراسة تشهد على المسافة التي صير الى اجتيازها خلال نصف قرن من الدراسات النياسية، والتي تفصل بين الارثوذكسية البنيوية-الوظيفوية المنتحلة لصفة العلم في بداياتها، وبين المواقع المختلفة التي صار يحتلها الباحثون المتأخرون في الاناسة المجتمعية الذين تختلف درجة تأثرهم بنموذج ردكليف-براون. وكما كتب شولت-تنخوف في معرض استشهاده بنقد انكليزي لهذه المدرسة، «فإن النموذج الوظيفوية، بما هو لا-نظرية حقيقية، نموذج لا يفي بالغرض لأنه يتنكر للتحليل التاريخي كما يتنكر لدراسة البنى، هذه البنى التي ليست بنى «فعلية» (تجريبية)، بل هي مضمرة في ظاهرات الواقع» (**النظر الى البعيد**، ص 92). هذا وسنعود فنلتقي مع هذا النمط من الانتقادات في الصفحات المقبلة عندما نعرض آراء المدرسة الدينامية الماركسية-الجديدة في فرنسا.

موضوعات للتفكير

1 ـ حاول، استناداً الى قراءة كتاب **النوير** لإيفانز-پرتشارد، ان تستخلص كيفية بروز بعض الاتجاهات نحو اللامساواة، في مجتمع قائم شكليا على المساواة (وفي أية مجالات).

2 ـ حاول، استناداً الى قراءة الدراسة التي وضعها فورتس وايفانز-پرتشارد عن السساتيم السياسية الافريقية، ان تستخرج الفروقات الاساسية القائمة بين سستام بطني (النوير، التالنسي) وسستام ذي مرجعية مركزية (الزولو، والأنكولي بنسبة أقلّ).

القسم الخامس

الإناسة الفرنسية بعد موسّ

بنيوية ليڤي ـ ستروس

عرفت النياسة الفرنسية اوج ازدهارها بعد عام 1945. أولاً، لأن ذلك الحين شهد تركيز الأنظار وتضافر المصالح باتجاه العالم الثالث، وهي مصالح سياسية واقتصادية، لكنها ثقافية ايضاً. فزاد عدد الباحثين الميدانيين زيادة كبيرة بين عامي 1960 و1970، لاسيما في افريقيا، حيث كانت مختلف الشعوب والثقافات موضوعاً لمونوغرافيات او لدراسات محصورة بموضوع واحد (القرابة ـ التنظيم السياسي، الاقتصاد، الدين، السساتيم الرمزية). ثانياً، لأن هذا البحث الميداني اقترن بتفكير متأنٍ حول موضوع النياسة ومنهجها، وحول مسائلها الجديدة، بل حول الانسان نفسه الذي صار موضوعاً للمعرفة من حيث ابعاده جميعاً، وذلك بمقدار ما كانت تتكشّف للباحثين حياة وثقافات اولئك الذين كان فكرهم يُعتبر حتى ذلك الحين بمثابة الفكر الغابر الذي قلّما يصلح لفهم هذا الانسان او معرفته، معرفة الانسان عبر الزمان وعبر المكان على نحو ما ترى إناسة ليڤي-ستروس (ولد عام 1908) رائد البنيوية «على الطريقة الفرنسية» التي تختلف عن البنيوية ـ الوظيفوية

البريطانية. وكان الاتجاه المذكور اول اتجاه هام عرفته النياسة الفرنسية بعد الحرب. وهذا ما سنتناوله في هذا الفصل.

اما التيار الثاني فكان اقرب الى المدرسة الثقافية، وهو تيار تمثّل بـ م. غريول(1898-1956) و م. لينهارت (1878-1954) اللذين دأبا على دراسة السساتيم الرمزية، ويمكن تسمية هذا التيار، على غرار مدرسة «الثقافة والشخصية» الأمريكية تيّار «الثقافة والدين».

ثم كانت الاتجاهات التي تُعتبر اقرب الى الاجتماعيات منها الى الإناسة، وهي اتجاهات تمثلت بـ ج. بالانديه (ولد عام 1920) وركّزت على دراسة المجتمعات دراسة ديناميّة، الى جانب المدرسة الفرنسية للإناسة الاقتصادية الماركسية او الماركسية الجديدة التي انصرفت بشكل خاص الى دراسة انماط الانتاج التقليدية الآخذة بالتغيُّر.

وسنتناول بالتحليل هذين النوعين الأخيرين من الاتجاهات في فصلنا الأخير.

ان التعريف الذي اقترحه ليڤي-ستروس للإناسة (راجع الفصل الأول) يبيّن لنا الموقع المخصوص الذي يحتلّه مؤسس البنيوية من الفكر النياسي. فقبله كان معظم النيّاسين يجعلون من دراسة المجتمعات المغايرة (لمجتمعاتهم) الموضوع الأساسي لفرعهم المعرفي: كيف تشتغل هذه المجتمعات، ما هو التنظيم الذي تعتمده، ما هو اسلوب حياتها، ما هي نفسانياتها؟ كان مالينوفسكي هو النموذج الكامل لهذه الاهتمامات.

اما ليڤي-ستروس فقد ذهب، بالعكس، الى جعل هذه الدراسة ـ التي اطلق عليها بحقّ اسم «النياسة» ـ واسطة لا غاية. اذ

ان الغاية عنده هي معرفة الانسان الكلّي بجميع ابعاده، جغرافية كانت ام تاريخية. كان ليڤي-ستروس فيلسوفاً من حيث تكوينه الفكري، فلم تكن النياسة بالنسبة له إلا عطفةً او دورة لا بد منها، هي والإناسة، من اجل مساعدة الباحث على العودة الى الفلسفة والى التفكير حول الانسان. «فغايته الأساسية ـ على ما يقول ر. دوليبج ـ هي اكتشاف عدد من الحقائق المتعلقة بالذهن البشري، بحيث ان التنظيم الذي يعتمده مجتمع معين لم يكن يستأثر يوماً بانتباهه» (**الإناسة المجتمعية والثقافية**، ص 250). لكن هذا الهمّ الفلسفي اقترن عنده بهمّ علمي. فقد شدّد في مستهلّ احد كتبه الأولى، **العرق والتاريخ**(*) (1952)، على تنوّع الثقافات وخصوصيتها الأمر الذي من شأنه ان يفضي الى «معاينة مجزئة او مجزأة». والحال ان على كل علم من العلوم ان يوحّد لا ان يجزىء، وأن يكتشف قواعد جامعة. فالنسبية الثقافية تتعارض، في النياسة، مع الجامعية العلمية. لذا انطلق ليڤي-ستروس من ان الاختلافات القائمة بين المجتمعات انما هي اختلافات تكاملية، وذلك على الرغم من وجود هذه الاختلافات، وعلى الرغم من خصوصية الثقافات. فتكون الإناسة، والحالة هذه، علم الاختلافات المتكاملة الذي يبحث عما هو جامع في الخصائص المشتركة بين كل المجتمعات، في ديمومة البنى الذهنية المشتركة عند الانسان: «ان الناسوت (الاثنوغرافيا) يعود عليّ بارتياح فكري: فهو بوصفه تاريخاً يشتمل من طرفيه على تاريخ العالم وتاريخي، انما يكشف لي بالدفعة نفسها عن علتهما المشتركة» (**المداران الحزينان** ص 51).

(*) الترجمة العربية: ضمن الإناسة البنيانية، الثاني، ص 295 - 328.

ان فهم بنيوية ليفي-ستروس يقتضي تبنّي «نظرته» على حدّ قول اكثر من باحث (سيمونيس، 1964، ص 9). فأساس تفكيره يقوم على ان ما وراء العقلي، ما وراء منطق التنظيم المجتمعي، وممارسات المجتمعات ومعيوشها، ما وراء قواعدها التي تختلف باختلاف الأمكنة، هناك شيء مشترك نجده عند الانسان مهما كان اصله او كانت ثقافته، وأن هذا الشيء المشترك هو اللاوعي الجماعي للذهن البشري، وهو لاوعي يغتذي بالصور نفسها، والرموز نفسها، والحوافز نفسها. فالتفسير والحالة هذه اقرب الى التفسير النفساني منه الى التفسير الاجتماعي(السوسيولوجي). انه يكمن في النفسانيات الجماعية للجماعات.

دور اللاوعي

كان ليفي-ستروس قد شدّد للمرة الأولى على هذا الدور الذي يقوم به اللاوعي، عام 1955 في كتابه «**المداران الحزينان**»:

أ) فذكّر بالموقع الذي احتلّه التحليل النفسي في فرنسا بين عامي 1920 و 1930 وعلّمه أن يعارض بين «العقلي واللاعقلي، بين الفكري والعاطفي، وبين المنطقي وما قبل المنطقي»، لكنّ ما ثبت لديه من هذا التعليم هو ان هناك، ما وراء العقلي، «مقولة أهمّ وأجدى، هي مقولة الدالّ التي تُعتبر أرقى اشكال الوجود التي يتّخذها العقلي» (ص 47). ففكّر عندئذ ان ما هو أقرب الى العاطفة، اي تلك الممارسات التي هي ابعد ما تكون عن العقل، هو الأبلغ دلالةً. وأن حقيقة الشيء لا ينبغي ان يُبحث عنها في ما

هو ظاهر منه وبارز، بل في ما هو «مُستضمر» فيه، في ما هو خلف الظواهر، وهنا ينشأ لدينا مرجع ثانٍ هو مرجع الجيولوجيا.

ب) فالواقع اشبه ما يكون بالمنظر الطبيعي الذي قد يبدو لنا «بمثابة الفوضى العظيمة» «بما فيه من جوانب حادة، ووهدات، وأعياص، ومزروعات». لكن أهم ما في الأمر هو ما حدّد هذا المنظر الطبيعي وجعله يبدو على هذا النحو، اي الأرضية الجيولوجية التي يقوم عليها، والفرق بين طبيعة الصخور التي من شأنها ان تشهد مثلاً، على وجود عصرين جيولوجيّين مختلفين كانا قد تعاقبا على تلك البقعة، مما يجعلهما ابلغ دلالة وأكثر اهمية في عملية التفسير من مجرد رؤية هذا المنظر بكليته الظاهرة والبارزة.

ج) اما مرجع ليڤي ـ ستروس الثالث فهو يسنده الى ماركس الذي علّمه «ان البنية المجتمعية لا تُبنى على صعيد الأحداث» بل انطلاقاً من نموذج مبنيّ (قد يكون تحديد الاقتصاد والتاريخ لأوضاع البشر وسلوكاتهم). هكذا يقبع وراء الأحداث (الواقع المرئي الظاهر) شيء لا يقع تماماً ضمن حيّز الرؤية، شيء يُفترض برجل العلم ان يبينه. «وقد بدا لي ان الماركسية تتّبع نفس النهج الذي تنتهجه الجيولوجيا والتحليل النفسي [. . .] فكلا الثلاثة يبيّن لنا ان الفهم يقوم على ردّ نمط من انماط الواقع الى نمط آخر غيره، وأن الواقع الحقيقي ليس الواقع الأوضح والأجلى على الاطلاق» (ص 50).

منهج خاص

اذا كان كل تيار من تيارات الفكر النياسي الكبرى قد استعان دائما بعلم او بفرع معرفي كان له بمثابة المرجع، كالحِياوة

(البيولوجيا) عند التطوريين وأوائل الوظيفويين، والاجتماعيات (السوسيولوجيا) عند دركهايم، سواء استعان كل مؤلف من مؤلفي هذه التيارات بالنفسانيات والتاريخ او لم يستعن، فإن ليفي-ستروس قد استعان هو الآخر بفرع معرفي وبنى عليه منهجه. هذا الفرع المعرفي هو الألسنيات. وهو في الفصل الثاني من كتابه الإناسة البنيانية، وعنوانه «التحليل البنياني في الألسنيات وفي الإناسة»، يعرض لنا الأسباب التي دفعته الى اختيار الفرع المذكور. اولاً، لأن الألسنيات تحتلّ، من حيث تقدّمها، مركز الصدارة من العلوم الإنسانية، اذ انها، خلافاً للاجتماعيات والنياسة، تتصف بالعمومية لا بالنسبية، لأن هناك مناهج واحدة تصحّ في وصف وتحليل اللغات على اختلافها، سواء كانت لغة هندية من لغات امريكا، او لغة من لغات الشرق الأقصى، او لغة اوروبية. ثانياً، لأن علم الانسان هو الذي يقيّم الثقافة ويقدّرها على افضل نحو ـ وهكذا نعود مع ليفي-ستروس الى اعادة الاعتبار لهذه اللفظة التي كانت المدرستان الدركهايمية والانكليزية قد اهملتاها ـ ولأن الأمر الجوهري في الثقافة هو السستام الرمزي: الكلام، القرابة، الاسطورة، الفن، باعتبارها أركان الاتّصال بين البشر على أصعدة مختلفة.

المرجع الألسني

اذا كانت الألسنيات قد غدت علماً ذا منهج مجرّب ومشهود له، فإن الفضل في ذلك يعود الى الصِواتة (الفونولوجيا)، اي الى دراسة العناصر الصوتية من الكلام التي تسمّى نأمات (فونيمات)، وهي فرع معرفي أوجده تروبتسكوي. ان هذا الاختصاص وهذه التقنية قد أعطيا دفعاً جديداً لعلم كان يقتصر، في نظر ليفي-

ستروس، على كونه مجرّد دراسة للغات، دراسة لتطورها عبر الزمن ولقواعدها النحوية. وهنا نقع على جانب آخر من جوانب فكر ليڤي-ستروس هو اطّراح التعاقب، ان لم يكن اطّراح التاريخ، اي لكل دراسة تحدّد موقع الظاهرات وفقاً «لتسلسلها عبر الزمن»: «فإما ان تعكف علومنا على دراسة الظاهرات في بعدها التعاقبي، اي من حيث اتّساقها عبر الزمن، فلا يكون بوسعها ان تكتب تاريخ هذه الظاهرات، وإما ان تسعى الى العمل على طريقة المؤرّخ، فيغيب عنها عندئذ بعد الزمن» (الإناسة البنيانية، الأول، ص 5) (*).

هذه الدراسة التزامنية هي التي تتوسع بها الصواتة بخطواتها الأساسية الأربع:

- فالصواتة تنتقل من دراسة الظاهرات اللغوية الواعية الى دراسة بنيتها التحتية اللاواعية.

- وهي ترفض معالجة الألفاظ بوصفها وحدات مستقلة، بل تعمد الى العكس فتجعل العلاقات بين الألفاظ في أساس تحليلها.

- كما انها تأخذ باعتبارها مقولة السستام، اي انها تُرينا «سساتيم صِواتية عيانيّة، وتكشف لنا عن بنيتها» على حدّ قول تروبتسكوي،

- فضلاً عن انها ترمي الى اكتشاف بعض القوانين العامة.

وهذه هي المرة الأولى التي يعمد فيها علم من العلوم المجتمعية، برأي ليڤي-ستروس، الى بلورة «علاقات لازمة» بين «الألفاظ» [الأصوات] (المرجع اياه، ص 40)(**).

(*) الترجمة العربية، ص 13.

(**) الترجمة العربية، ص 46.

فلنحاول تفسير هذا النهج

■ **في اصول نشأة البنيوية نجد فردينان دو سوسور ومحاضراته في الألسنيات العامة ثم نجد من بعده توجُّه تروبتسكوي الصِواتي.**
هذان المفكران هما اللذان كرّسا التضاد بين التاريخ والسستام. فبعد ان كان فهم أمر من الأمور يقتضي، عند المدرسة التاريخانية، تتبّع تكوينه، وشكله السابق، واتجاه تطوره (التطورية، الماركسية)، شدّدت البنيوية، بالعكس، على ترتيبات اجزائه، على التنظيمات السستامية التي نجدها في حالة معيّنة، وذلك باعتبار هذه الترتيبات وهذه التنظيمات أهم بالنسبة للباحث وأقرب الى الادراك.

لقد ميّزت البنيوية الألسنية بين اللغة والحكي. فاللغة هي مجموعة الاصطلاحات التي يتبنّاها جسم مجتمعي ما حتى يتمكّن من ممارسة الكلام (الاتصال الشفهي). اما الحكي فهي العملية التي تقوم بها الذات المتكلمة (وهي فعل فيزيولوجي وذهني في آن واحد). هكذا ولدت فكرة البنية من استخدام «الحكي» لـ «اللغة»، لكن «اللغة» لا تتغيّر بتغير انواع الحكي التي يمارسها الأفراد، بل تحتفظ بنوع من الاستقرار والاستمرار.

فمتنوّعات الحكي لا تمسّ استمرارية السستام، اي بنيته.

■ **ثم ان اللغة تنطرح علينا بوصفها سستاماً من «الدواليل».**
«فالدالول» يجمع بين مفهوم وصورة سمعيّة، باعتبار ان المفهوم هو الدالّ والصورة السمعيّة هي المدلول عليه. فالدالول اذن وحدة ألسنية مؤلفة من مدلول و دالّ. لكن الصلة التي تربط بين المدلول والدال صلة اعتباطية اذ انها تتوقف قبل كل شيء على السياق الذي تندرج ضمنه، كما تتوقف على الفاظ الجملة الأخرى التي تضفي على هذا الدالول معناه.

ذلك ان الصوت الواحد (الدالّ) قد يمثّل عدة مفاهيم مختلفة (مدلولات) كقولنا مثلاً voix و voie، او foi و foie، كما ان المفهوم الواحد قد يجد تعبيراً عنه بأصوات أو كلمات مختلفة، نسمّيها مرادفات.

فالفكرة الجوهرية تقوم هنا اذن على ان الدلالة لا تظهر إلا عبر إقامة العلاقات والاختلافات، اذ ان الأصوات الواحدة نفسها قد تتّخذ دلالات مختلفة. وحتى لو كان لدينا كلمة «تمثّل» فكرة معينة وتنطوي على دلالة معيّنة، فإنها لا تتّخذ بالفعل معناها إلا ضمن سلسلة محكيّة، نظراً لارتباط هذه الكلمة بالكلمات الأخرى بحيث لا تصبح مفيدة [المعنى معيّن] إلا بتميّزها عن الكلمات الأخرى. هكذا لا تصبح الدلالة ممكنة إلا بموجب لعبة التضادات ضمن سستام معيّن، ولا تعود «قيمة» هذا العنصر الكلامي او ذاك قابلة للفهم والادراك الا بناءً على صلاته بالسستام ككلّ (سيمونيس، 1968، ص 160).

بذلك يتّضح لنا الى حدّ ما معنى الخطوات الثانية والثالثة من خطوات تروبتسكوي المذكورة اعلاه. فلننظر الآن في معنى خطوته الأولى، اي «البنية التحتية اللاواعية». ان السستام الذي يستعمله المتحدث عندما يحكي هو سستام لا واعٍ، بمعنى ان المتحدث يجهل اوالية اللغة المحكية، يجهل الدلالات المتولّدة عن الاختلافات والتضادات. انه يستعملها ويتفاهم بواسطتها مع الآخرين دون ان يدري لماذا يفهمون عليه. ذلك ان هذه القوانين اللغوية، العميقة، التحتية قياساً على الدواليل (مدلولات ـ دالات)، هي قوانين مستترة تغرب عن تفكير الباحث. ثم انها لا تظهر الا على «محور من المتعايشات» متميّز عن كل محور من «محاور

المتعاقبات»، اي انها لا تظهر إلا ضمن سستام تزامني، يقع في زمن واحد وعبر لعبة العلاقات الراهنة وحسب، لا انطلاقاً من سستام تعاقبي، اي عبر تاريخ سستام معيّن او عبر تطور هذا السستام. فالتاريخ امر ثانوي عند الألسني. وقبل ان يؤرّخ لشيء محدّد، وقبل ان يطرح اسئلة تتعلّق بأصله ومنشأه، وتطوره، وانتشاره، وقبل ان يفسّر خصائص هذا الشيء عن طريق التأثيرات الخارجية التي فعلت فعلها فيه (كأن يفسّر خصائص لغة معينة بالسستام المجتمعي او خصائص الايديولوجيا بالعلاقات الانتاجية) يُفترض به ان يحدّد معالم هذا الشيء ويعرّفه قياساً على ذاته، اي ان يتفحّص بنيته المخصوصة.

تطبيق هذه المعطيات على الإناسة

وكما ان الألسنيات تشتغل على تضادات، كلام/لغة (دو سوسور)، مرسال/كود (جاكوبسون)، فإن الإناسة عند ليفي-ستروس تعارض نصاب الحدث (التاريخ) بنصاب البنية (السستام المضمر)، مثلما يتعارض المعيوش (وعي البشر بسستامهم) مع المدرك (التصوّر المجرّد الذي يكوّنه الباحث عن هذا السستام).

هكذا يكون للمنهج الألسني ان يُطبَّق على الإناسة، وخاصة على البنى القرابية وعلى الأساطير، وهي المسائل المفضّلة في نتاج ليفي-ستروس. والواقع، ان هناك تقابلاً، على سبيل المثال، بين الصواتة وتسميات القرابة. اذ ان هذه التسميات تشتغل على مستوى اللاوعي عن طريق استعمال ازواج تضادّية وعناصر تفاضلية. وهذه العناصر هي التي تنفرد بالدلالة في التضادات التي من نوع اب/ ابن، اخ/ اخت، زوج/ زوجة، خال/ عمّ. فكل السستام انما يشتغل، في نظر المؤلف، لا على مستوى الألفاظ بل على مستوى

الأزواج التضادية. من هنا يبدو السستام القرابي بمثابة الكلام، انه «مجموعة من العمليات التي ترمي الى تحقيق نمط معين من الاتصال بين الأفراد وبين والجماعات».

ما يترتّب على المنهج البنياني

بناء عليه، عكف ليڤي-ستروس على إبراز اهمية الاتصال والتبادل في الحقل الإناسي. فوجد ان هناك ثلاثة مستويات من الاتصال: مستوى الزواج ومستوى الأرزاق والخدمات، ومستوى المراسيل (اللغة ـ الأساطير). فقواعد القرابة والزواج ترمي الى تأمين تبادل النساء بين الجماعات مثلما ان القواعد الاقتصادية ترمي الى تأمين تبادل الأرزاق والخدمات، والقواعد اللغوية الى تأمين تبادل المراسيل(**الإناسة البنيانية**، الأول، ص 326)(*) .

وهذا هو السبب الذي جعله ـ بعد إزجاء التحيّة لمرسيل موسّ الذي أحسن تعريف «الحياة المجتمعية بوصفها عالماً من العلاقات الرمزية» وكان صاحب «النظرية الحديثة حول التعامل بالمثل» عندما بيّن في **مقالته حول الهبة** الدور الحاسم الذي يضطلع به التبادل ـ يعكف بالدرجة الأولى على دراسة السساتيم القرابية والتحالفية، عن طريق تبادل النساء بين الجماعات، ثم على دراسة الأساطير، بما هما العنصران الثقافيان اللذان يفصحان أيما إفصاح عن اللاوعي البشري، ولكن ايضاً عن الاتصال المجتمعي بين البشر.

وإذا كان المنهج البنياني قد أفضى على هذا النحو الى ابراز

(*) الترجمة العربية، ص 318.

ظاهرات التعامل بالمثل الماثلة دائماً وأبداً في سلوكاتنا وعقلياتنا، فإنه قام بذلك عن طريق اللعب على التصنيفات والتضادات، وهو منحى أساسي من مناحي هذا المنهج، لكنه يُعتبر ايضاً، عند ليڤي-ستروس، من مناحي الذهن البشري الأساسية. فهناك ضرب من المنطق الاثنيني الذي يجده الرجل لا في المصطلحات القرابية وحسب (اب ـ ابن، الخ.)، بل في اشكال التنظيم ايضاً، وخاصة في اشكال التنظيم الثنائي، كما هي الحال عند اهالي استراليا الأصليين (راجع الفصل الرابع ومورغان)، او في التصنيفات الذهنية التي تعتمدها مجتمعاتنا: ارض/سماء، طبيعة/ثقافة، فطري/مكتسَب.

لقد اشرنا في الفصل السابق (انظر الصفحة المؤطرة، ص 241) الى موقف ليڤي-ستروس الذي يرى ان مقولة البنية «لا تُرَدّ الى الواقع التجريبي (الامپيريكي)، بل الى النماذج المبنيّة انطلاقاً من هذا الواقع». فهي بهذا تتميّز عن العلاقات المجتمعية بما «هي المادة الأولية التي تستعمل في بناء **النماذج التي تجعل البنية المجتمعية** نفسها بارزة وظاهرة. فهذه الأخيرة لا يسعها بأي حال من الأحوال ان تُرَدَّ الى مجمل العلاقات المجتمعية التي تقع تحت المعاينة» (**الإناسة البنيانية**، ص 305-306)(*). ان هذه النماذج، بما هي عناصر وسيطة بين العلاقات المجتمعية والبنية، ينبغي ان تستجيب لأربعة شروط حتى يكون لدينا بنية بالمعنى الحقيقي:

ـ «اولاً، ان البنية تتّصف بما يتّصف به السستام، اي انها تتكوّن من عدد معيّن من العناصر بحيث ان كل تعديل يطرأ على

(*) الترجمة العربية، ص 299.

عنصر منها يستتبع تعديلاً في جميع العناصر الأخرى.

ـ «ثانياً، ان كل نموذج من النماذج انما ينتمي الى طائفة من التحوّلات» وفي ذلك استعادة للفكرة القائلة بأن البنية مهما كان امرها معّرضة للتبدّل بناءً على التحولات التي قد يتعرض لها «نموذج من نفس العائلة»، وخاصة ان النموذج هو«عنصر معقّد، يتألف هو نفسه من العديد من النماذج الأخرى المتجانسة»،

ـ «ثالثاً، ان الخصائص المذكورة اعلاه تتيح لنا ان نستشفّ كيف ستكون استجابة النموذج عندما يطرأ تعديل معيّن على احد عناصره»،

ـ «رابعاً واخيراً، ان النموذج ينبغي ان يُبنى بحيث تُمكّننا وظائفه (اي طريقة اشتغاله) من الإلمام بجميع الشؤون التي تقع تحت المعاينة [*]»، مما يجعلنا امام شرط طموح جداً نظراً للصعوبة التي يواجهها الباحث اذا هو شاء ان يُبرِز في حقل اختباري معيّن تلك الشؤون بكليّتها وأسرها، فضلاً عن ان هذه النماذج قد تكون واعية ولاواعية على السواء، اذ ان الواقع الذي يقع تحت المعاينة إنما يشتمل في آن واحد على الظاهرات، والمعتقدات، والسلوكات التي يعيها القوم، لكنه يشتمل ايضاً على الظاهرات والمعتقدات والسلوكات التي يعتبرها النّاس اموراً لاواعية، وبالتالي خاضعة بدرجات متفاوتة الى الذاتيّة. ان الترسيمية التالية توضح ما قلناه هنا وما سبق لنا ان قلناه عن ليفي-ستروس في بداية الفصل الثامن.

(*) الترجمة العربية، ص 300.

علاقة مجتمعية	نموذج (اداة وسيطة)	بنية
عياني مخصوص	عام، مجرّد واع ولا واع	جامع دائم ولاواعي
معيوش	مبني	مبني

وكما ان الواقع النياسي يفرض علينا ان نتطرّق اليه من خلال المعطيات البسيطة التي توفّرها لنا المعاينة، كذلك فإن فهم نتاج ليڤي-ستروس يفترض بنا ان نتقدم تدريجياً في قراءته، وربما كان من الأفضل ان نبدأ **بالعرق والتاريخ**، و **المداران االحزينان**، و **القرابة في بناها الأولية** (الصفحات الـ 180 الأولى)، ثم ان نُتبع ذلك بقراءة كتابيه **الإناسة البنيانية**، و **الفكر البّري**، على ان نتطرق بعد ذلك الى اعماله الأخرى، بما فيها مجموعة **الاسطوريات** و **الطوطمية في ايامنا**.

العرق والثقافة والتقدّم

عهدت منظمة الأونسكو ـ عبر سعيها، بعد الحرب العالمية الثانية، الى اعادة الاعتبار الى الشعوب التي أطلق عليها بعد ذلك اسم شعوب العالم الثالث ـ الى ليڤي-ستروس بأن يضع دراسة عن الثقافات المختلفة، ثقافات تلك البلدان التي كثيراً ما كان الغرب يحتقرها بغير وجه حقّ. في **العرق والتاريخ**، شدّد ليڤي-ستروس بحقّ على بطلان مفهوم «العرق» الذي لم يعد له في نظره كما في نظر الحياويين المعاصرين اي معنى محدّد نظراً لصعوبة التعريف به.

في العام 1952، كانت منظمة الاونسكو تصرّ على ان هذه الكلمة «لا تصحّ إلا على الجماعات البشرية التي تتصف بمواصفات جسدية واضحة وقابلة للنقل [الى الأجيال الجديدة].» بعد ذلك، كان لأحد البحّاثة الحياويين، روفييه، ان يذهب الى اننا لا نستطيع تحديد المعايير العرقية إلاّ بناءً على المزايا الموجودة في الميراث الجيني، مما يجعلها بمعزل عن تأثير الوسط الخارجي. والحال، ان الصعوبة تكمن في التمييزبين ما ينتمي الى «الميراث الجيني» الثابت وما يخضع لتأثير المحيط وللتكيّف.

لقد كتب ليفي-ستروس نفسه يقول ان «تاريخ مقولة العرق يختلط مع البحث عن سمات تفتقد للقيمة التكيفية». ولذلك كان كلامه عن الثقافة اكثر من كلامه عن العرق، كما كان عن التعصّب القومي اكثر مما كان عن العنصرية. وهنا تكمن في نظره «الخطيئة الأصلية التي تقع فيها الأناسة» حين تخلط بين «مقولة العرق التي هي مقولة حياوية (بيولوجية) صرف» وبين «الانتاجات الاجتماعية والنفسانية التي تفرزها الثقافات البشرية»(*). فالتفاوت بين الأعراق لا وجود له. بل هناك وجود ـ اذا لزم الأمر ـ لتفاوت بين الثقافات، رغم ان هذه الثقافات تمتاز قبل كل شيء باختلاف بعضها عن بعض. وهو اذ يشدّد على هذا التنوع الثقافي، يشجب في الوقت نفسه التعصب القومي، هذه العادة التي درج عليها البعض اذ يُعرب عن احتقاره للثقافات الأخرى التي يحكم عليها بأنها ادنى من ثقافته. والحال ان لكل ثقافة قيمتها شرط ان نحكم عليها انطلاقاً من صعيد المدركات والمعتقدات الخاصة بها.

(*) الإناسة البنيانية، الثاني، ص 296 من الترجمة العربية.

«لقد اشرنا في مكان آخر الى ان هذا التمييز الأخرق بين «الشعوب التي لا تاريخ لها» والشعوب الاخرى يمكن استبداله بالتمييز بين ما سمّيناه ـ بناء على ضرورات الوضع ـ المجتمعات «الباردة» والمجتمعات «الساخنة»، وقلنا ان المجتمعات الأولى تسعى بصورة شبه آلية من خلال مؤسساتها الى تعطيل المضاعفات التي قد يخضع لها توازنها واستمراريتها من جرّاء العوامل التاريخية، بينما تعمل الثانية على استدخال الصيرورة التاريخية في صلبها لتجعل منها محركاً لنموّها. هذا، بالاضافة الى ان من المفترض بالمرء ان يميّز بين عدة انماط من تسلسل الأحداث التاريخية. فبعض هذه الأحداث يتصف تسلسله بطابع متواتر، رغم وقوعه في حيّز الدهر: كأن تخضع الفصول لدورة سنوية مثلاً، او تجري الحياة الفردية او تبادلات الأرزاق والخدمات داخل الجماعة المجتمعية الواحدة لدورة سنوية هي الأخرى. ان هذه الأحداث المتسلسلة لا تطرح مشكلة لانها تتكرّر دورياً على مرّ الدهر دون ان يطرأ بالضرورة تعديل على بنيتها. فغاية المجتمعات «الباردة» ان تعمل على ان لا يؤدّي نسق التعاقب الزمني إلا الى اقلّ ما يمكن من التأثير على محتوى كل دورة من دوراته. والأرجح انها لا تتوصل الى تحقيق هذه الغاية بصورة كاملة. لكن هذا المعيار هو المعيار الذي تحدده لنفسها. فإذا اضفنا الى ذلك ان الطرائق التي تعتمدها من اجل تحقيق تلك الغاية هي اشدّ فعالية مما يعترف به بعض النيّاسين المعاصرين (فوغت)، فإن المسالة الحقيقية لا تكمن في معرفة النتائج الفعلية التي تتوصّل اليها، بل في العزيمة الثابتة التي تملي عليها توجهاتها، اذ ان الصورة التي تكوّنها

هذه المجتمعات عن نفسها تشكّل جزءاً اساسياً من واقعها.

من هذه الناحية يصبح تجميع الحجج لإقامة البرهان على ان كل المجتمعات تقع في حيّز التاريخ وتخضع للتغيُّر، امراً لا يضارع مللّه ضجره إلا عقمه وقلّة جدواه: فهو البداهة بعينها. لكن الانكباب على إثبات هذا الامر النافل الذي لا طائل تحته، يودي بصاحبه الى تجاهل امر آخر هو ان المجتمعات البشرية تستجيب بصور مختلفة جداً لهذا الشرط المشترك بينها: فبعضها يتقبّله، طوعاً او كرهاً، ويسعى، بعد وعيه لعواقبه، الى تضخيمها (سواء بالنسبة له او لغيره من المجتمعات) بأن يضفي عليها ابعاداً هائلة، وبعضها الآخر (الذي نطلق عليه لهذا السبب اسم المجتمعات البدائية) يسعى الى تجاهله ويحاول، بمهارة نستخفّ نحن بقيمتها، ان يضفي طابع الديمومة والثبات، ما امكن، على حالات يعتبرها «بدايات» لنموّه.

من اجل التوصل الى ذلك لا يكفي ان تقوم مؤسسات المجتمعات المذكورة بضبط الأحداث المتسلسلة المتواترة، عن طريق الحدّ من وقع العوامل الديموغرافية ووطأتها، وامتصاص الخلافات التي تنشأ في صلب الجماعة الواحدة او بين الجماعات المتعدّدة، وتكريس الإطار الذي تجري ضمنه النشاطات الفردية والجماعية، بل ينبغي ايضاً ان يُواجَه تسلسل الاحداث غير المتواترة التي تتراكم مضاعفاتها لتُحدث انقلابات اقتصادية ومجتمعية، بمبادرات تقطع عليه تسلسله ما ان يتكوّن، وان يتوفّر المجتمع على طريقة فعّالة تمكّنه من تدارك التكوُّن المذكور. وهذه الطريقة اصبحت معروفة. فهي تقوم، لا على انكار الصيرورة التاريخية، بل على التسليم بها

بوصفها شكلاً لا مضمون له: لا شك في ان هناك قبلاً وبعداً، لكن دلالتهما الوحيدة تقوم على عكس واحدهما لصورة الآخر.»

(المصدر: ك. ليڤي ـ ستروس، الفكر البرّي، ص 309-311).

فأيُّ انسان يسعه ان يتغلّب على الظروف المناخية القاسية بشكل افضل من الاسكيمو او البدوي؟ وأية حضارة تستطيع ان تجاري حضارة الصين او الهند في مجال التحكّم بالجسد البشري، في حين ان الغرب، «سيّد الآلات» لا يملك بهذا الصدد إلا معارف أولية جداً (ص 311)؟(*)، هكذا يتبين ان كل ثقافة تساهم على طريقتها في إغناء الحضارة الجامعة، وليس ثمة «شعوب طفلة». فتقدّم البشرية لم يتحقّق على نحوٍ متواصل، بل حصل على شكل قفزات، وكان احياناً يتلمّس طريقه تلمّساً عشوائياً، بل انه حصل احياناً بمحض الصدفة، وذلك على نحو ما يفعل المقامر اذ يربح من جهة ويخسر من جهة، ثم يجد في النهاية ان رصيده قد ازداد بفعل بعض الضربات الموفّقة. في هذه الحال، نستطيع ان نقول ان التاريخ كان تراكمياً ويدفع باتجاه التقدّم، بينما نستطيع ان نقول عنه، بالنسبة لثقافات اخرى، انه ظل تاريخاً تراوحيّاً يراوح في مكانه دون ان ندري جيداً ما هي المعايير التي تمكّننا من اطلاق هذا الحكم عليه. لا شك في ان الاختراعات في الحيّز العلمي قد قامت بدور كبير في جعل هذا التاريخ تراكمياً، علماً بأن الاختراعات المذكورة كانت من فعل انسان ما قبل التاريخ مثلما كانت من نتاجات الانسان المعاصر سواءً بسواء. لكن الصدفة كان لها هي

(*) تحيل ارقام الصفحات في هذه الفقرة والتي تليها الى الترجمة العربية.

الأخرى نصيبها اذ جعلت بؤر الاختراعات تتمركز في بلاد معينة بدلاً من بلاد أخرى.

والواقع ان التقدّم نتج قبل كل شيء عن تآزر الثقافات وعن انتشار التقنيات والاختراعات عبر وسائط مختلفة (هجرات، استقراضات، تجارات، حروب). فليس هناك مجتمع مختصّ بملكية التاريخ التراكمي، نظراً لأن هذا التاريخ من نتاج ذاك التآزر، انه «يعبّر عن صيغة من صيغ وجود هذه الثقافات التي ليست سوى طريقة كونها معاً» (ص 323). فكل «تقدّم ثقافي يتوقّف على التآزر بين الثقافات» (ص 325). هكذا يتبيّن لنا مرة اخرى مدى الأهمية التي يعوّلها ليڤي-ستروس على التبادل، والاتصال، وعلى أهمية الآخر مهما كان بعيداً، في سبيل إغناء الميراث الثقافي المشترك (انظر الصفحة المؤطّرة، ص 280).

السساتيم القرابية

ضرورة التحالف

كان ليڤي-ستروس قد شدّد في اطروحته المنشورة عام 1949 بعنوان **القرابة في بناها الأولية** على اهمية الزواج كمكوّن للتحالف بين الجماعات، وهو تحالف لم يكن من الممكن ان يحصل لولاه اي تعاون او مساعدة بين تلك السساتيم التي تظل الحماية المجتمعية فيها شأنا من شؤون الجماعة العائلية.

وإنما يحصل الاتصال المجتمعي عندما يجري تبادل النساء بين العشائر والبطون، لذا يذكّر المؤلف بضرورة الزواج الخارجي، اي من خارج الجماعة القرابية، وذلك اذ يستشهد بذلك القول البليغ الذي قاله احد الميلانيزيين لمارغريت ميد: «وكيف للمرء ان يتزوج

اخته؟ [. . .] أفلا تريد ان يكون لك أصهرة؟ ألست ترى انك اذا تزوّجت اخت احدهم وتزوج احدهم اختك، انك تحصل على صهرين على الأقلّ؟ [. . .]. وإلا «فمع من ستذهب الى القنص؟ ومع من تقوم بزرع ارضك؟» (القرابة. . . ص 601)(*).

ان ضرورة هذا التحالف مع جماعة قرابية غريبة، اي قاعدة الزواج الخارجي هذه، قد حدت بليڤي-ستروس لأن يجعل منها المسألة المركزية من كتابه، وذلك عبر دراسته لمختلف اشكال الزواج في المجتمعات الصغيرة الأبعاد التي يقال عن بنى القرابة فيها انها «أوّلية». وهو يحدّد كلمة «اولية» هذه في الأسطر الأولى من كتابه بأنها «السساتيم التي نجد في اصطلاحاتها ما يحدّد على نحو مباشر دائرة الأقرباء ودائرة الحلفاء. انها تلك السساتيم التي تنصّ على الزواج من نمط معين من الأقرباء [. . .] عن طريق تمييزها بين الشركاء الجائزين والشركاء المحرمين». بينما نجد ان سساتيمنا، التي نعهدها في مجتمعاتنا ذات البنى المعقّدة، تقتصر على تحديد دائرة الأقارب وتترك لإوالات أخرى، اقتصادية او نفسانية، أمر تحديد الشريك.

والواقع ان هذه البنى الأولية لا تحدّد الأفراد الذين يجوز الزواج منهم بل تحدّد فئات من الأفراد بحيث نجد دائماً ان هناك نوعاً من حرية الاختيار.

يبدأ ليڤي-ستروس باستعراض اشكال التبادل الحصري، اي ذلك التبادل الذي رأينا (راجع الفصل السادس والكولا) ان الجماعة أ تعطي بموجبه امرأة للجماعة ب التي تعمد بدورها ضمن أجل

(*) ص 556 من الطبعة الثانية 1973 (يعتمد المؤلف الطبعة الأولى 1947).

معيّن الى إعطاء امرأة للجماعة أ. ثم ينتقل الى أشكال التبادل المعمّم الذي يقضي بأن تعطي الجماعة أ امرأة الى الجماعة ب، فتعمد هذه بدورها الى اعطاء امرأة الى الجماعة ج، وهذه الى الجماعة د، وهكذا الى ان يتسنّى للجماعة أ ان تحصل على امرأة في ختام العملية.

ثم ان الانتقال الى البنى المعقدة يحصل عبر دراسة الزواج الذي يقوم على دفع سلفة زواجية، وهو نمط الزواج الذي نجده في المجتمعات المتوفرة على ارزاق ثابتة ودائمة، على شكل المواشي او الأشياء الثمينة. فهذه الأرزاق تستعمل بمثابة العملة التبادلية التي تتيح للجماعة التي اعطت المرأة ان تحصل بدورها على امرأة اخرى لأحد رجال عائلتها.

تحريم الرّهاق

ان ضرورة التعامل بالمثل هي التي ستفسّر، في نظر ليڤي-ستروس، تلك الظاهرة الجامعة التي طالما توّقف عندها الناسون، والتي هي تحريم الرهاق. لقد جاء النمط الأول من تفسير هذه الظاهرة المجتمعية ـ وهو من طبيعة حياوية (بيولوجية) ـ على يد التطوريين بالدرجة الأولى. فرأى مورغان ومين وغيرهما ان تحريم الرهاق «تدبير وقائي يرمي الى جعل الجنس[البشري] بمنأى عن النتائج المؤذية التي تؤدي لها الزواجات بين اشخاص من دم واحد». لكن ليڤي-ستروس يرى ان اكتشاف هذه الشائنات الحياوية لا يرقى إلا الى زمن قريب العهد، في حين ان التحريم المذكور يعود الى ازمنة سحيقة. ثم انه اذا كان السبب حياويا (بيولوجياً)، فكيف نفسّر منع الزواج بين الأنسباء المتوازين (الذين يُعتبرون بمثابة الاخوة والأخوات) بينما لا نجد اي منع للزواج بين الأنسباء

المتقاطعين، الذي قد يكون احياناً من الزواجات المفضّلة على غيرها، علماً بأن التقارب العائلي واحد في الحالتين.

ورأى باحثون آخرون ان التحريم المذكور لم يكن إلا تأكيداً لذلك الميل الذي فُطر الكائن البشري عليه اذ «يستفظع الرهاق» بفعل ضرب من ضروب «نداء الدم». لكن السؤال الذي يطرح في هذا الحال هو: لماذا يجشّم البشر انفسهم عناء منع أمر لا مجال غريزياً للإقدام عليه؟

ثم رأى آخرون ايضاً ان تفسير هذه الظاهرة اقرب الى التفسير المجتمعي منه الى التفسير الحياوي (البيولوجي) وهو يستند الى التمييز بين تحريم الرهاق الحقيقي الذي يعني ذوي الدم الواحد، وبين الزواج الخارجي على العموم، اي اضطرار المرء الى الزواج من خارج جماعته. ذلك ان قواعد الزواج الخارجي لا تحرّم الزواج من الأقربين وحسب (الرهاق)، بل كثيراً ما تحرّم الزواج من عدد كبير من الاشخاص الذين يستحيل ان تكون للمرء صلة دموية او نَسَبية بهم. هكذا تكون ظاهرة الزواج الخارجي اوسع بكثير من ظاهرة تحريم الرهاق.

ورغم ان تفسير دركهايم يُعتبر اقرب الى الاقناع من التفاسير المذكورة فإنه لا يستأثر هو الآخر بانتباه ليفي-ستروس. فقد استند الباحث الإجتماعي الفرنسي الى المجتمعات الاسترالية حيث تقيم المعتقدات تماهياً ووحدة حال جوهرية بين العشيرة وطوطمها، لكي يفسّر تحريم الرهاق بـ «تابو الدم»، باعتباره الرمز المقدّس عند الطائفة. فثمة خشية من إراقة دم العشيرة، وبالتالي هناك منع للمرء من ان يريق الدم سواء في اوساط الجماعة عن طريق قتل احد ابنائها، او عن طريق الصلة الجنسية بدم النساء اللواتي ينتمين اليها.

فيرذ ليفي-ستروس على هذه الحجّة بأن الاشمئزاز من دم العادة الشهرية ليس أمراً عاماً عند جميع الشعوب، فإذا اعتُبر امراً خطيراً ومحرماً عند بعضها فهو خطير عند الرجل الذي يتزوج من خارج الجماعة وعند الرجل الذي يتزوج احدى قريباته سواء بسواء.

لذا يرى مؤلّفنا ان هذه الانماط من التفسيرات التي تكاد تكون كلاسيكية في الكتابات النياسية تعاني جميعاً من ان درجة تعميمها غير كافية.

فلماذا اذن نجد في جميع الأزمنة ولدى كل المجتمعات تقعيداً معيّناً للعلاقات بين الجنسين؟

الطبيعة والثقافة

ينطلق ليفي-ستروس في برهانه من مسألة مفضّلة لديه هي التضاد بين «حالة الطبيعة» و «حالة الثقافة». فإذا لم يكن هناك وجود على مرّ العصور لإنسان في حالة الطبيعة، على نحو ما كانوا يعتقدون في القرن الثامن عشر، فإن الانسان كائن حياوي (بيولوجي) وفرد مجتمعي في آن معاً. وسلوكه يستجيب لمثيرات قد تكون طبيعية (ارتكاسات) كما يستجيب لحوافز ثقافية. وهنا يغتنم ليفي-ستروس الفرصة ليُنكر - وبما بشيء من التسرُّع - وجود «المجتمعات الحيوانية المزعومة»التي يرى البعض ان لديها درجة اولى من الثقافة. فالواقع، في رأيه، ان الغريزة هي التي تسيّر تلك المجتمعات، اذ انها لا تُعرب عن اي نموذج ثقافي جامع، كالكلام، والأدوات، والمؤسسات المجتمعية، والدينية. فليس هناك، مثلاً، اية معايير او ضوابط للحياة المجتمعية عند القرود العليا، في حين ان أعراض الحياة المجتمعية والثقافة، في نظر

ليڤي-ستروس، تتجلّى من خلال وجود القاعدة التي تفرض على جماعة معيّنة سلوكاً واحداً.

والحال ان غياب القاعدة هو المعيار الموثوق الذي يسمح بالتمييز بين مسار طبيعي ومسار ثقافي. هكذا نستطيع ان نقابل بين «موقف الطفل، حتى ولو كان صغيراً، اذ يرى ان المشكلات جميعاً تُحلُّ عبر انواع واضحة من التمييز [...]، وبين العلاقات القائمة بين اعضاء جماعة من القرود والتي هي علاقات متروكة بأسرها للصدفة».

فليس ثمة والحالة هذه ما يجعلنا نرصد عملية الانتقال من شؤون الطبيعة الى شؤون الثقافة إلا شأن واحد هو تحريم الرهاق، «اذ ان كل ما هو جامع عند الانسان انما ينتمي الى نصاب الطبيعة ويتصّف بالعفوية، وأن كل ما يخضع لمعيار او ضابط انما ينتمي الى الثقافة ويتصف بصفات النسبي والمخصوص.»

فتحريم الرهاق يجمع بين هاتين الميزتين: فهو قاعدة تنفرد دون سائر القواعد المجتمعية بأنها ذات صفة جامعة، حتى ولو اتخذت اشكالاً مختلفة باختلاف المجتمعات (الفصلان الأول والثاني). هكذا يتعارض لدينا:

- طبيعة/ ثقافة
- جامع/ مخصوص
- قانون/ قاعدة

لقد انتقد الكثيرون هذه المعارضة المطلقة بين الطبيعة والثقافة ومعها نظرة ليڤي-ستروس المفرطة في ثقافيّتها، اذ يعتبر ان ليس هناك ايّ تفسير حياوي (بيولوجي) للظاهرات المجتمعية والثقافية.

التبادل الحصري

في الدراسة العامة التي قام بها لمسألة التبادل الحصري، شدّد على التماثل بين التبادل الاقتصادي والتبادلات الزواجية التي «تشكل في الذهنية الأهلية جزءاً لا يتجزأ من سستام التعامل بالمثل الأساسي» (ص 41). وتحريم الرهاق انما يقع في أساس هذا التبادل، اذ «ما أن احزم على نفسي التعاطي مع احدى النساء (ضمناً، امرأة تنتمي الى جماعتي) فتصبح بناءً عليه بمتناول رجل آخر، حتى يكون هناك رجل ما يتخلى عن احدى النساء فتصبح والحالة هذه بمتناولي» (ص 65). غير ان هذه القاعدة ليست سلبية على الدوام بل تستطيع ان تتخطّى تحريم بعض النساء (نساء الجماعة الواحدة) بأن تخصّ بالتعيين نساء أُخريات. «فقواعد الزواج لا تقتصر على تحريم دائرة قرابية معيّنة، بل انها تعيّن دائرة من الدوائر القرابية التي يجب ان يتم الزواج داخلها بالضرورة». مما يعني ان هناك درجتين مختلفتين من درجات الزواج الداخلي، دائرة ضيّقة يُحرِّم الزواج داخلها، ودائرة أوسع، هي دائرة المجتمع، لا يعود بوسع المرء ان يتزوج من خارجها (دائرة الأعداء والأجانب. . .). هكذا يكون المرء على الزواج الخارجي بالنسبة لجماعته القرابية المباشرة، لكنه على الزواج الداخلي بالنسبة لقبيلته.

ثم يأخذ ليڤي-ستروس المثل العزيز عليه، مثل الزواج من الأنسباء المتقاطعين الذي كثيراً ما يكون زواجاً مفضلاً في بعض المجتمعات، فيتبيّن له ان هذا الزواج هو اكثر الزواجات الخارجية داخلية، (*) اذ انه اقرب الزواجات الجائزة في جماعته، اي اكثرها

(*) «Le mariage exogamique le plus endogame...»

مدعاةً للاطمئنان. «فالأنسباء المتقاطعون ابعد عن ان يكونوا الأقرباء الذين ينبغي لهم ان يتزوجوا فيما بينهم منهم الى اوائل الأقرباء الذين يجوز الزواج فيما بينهم» (*). (ص 60).

التنظيم الثنائي

كان من الممكن ان يعود زواج الأنسباء المتقاطعين في اصوله الى التنظيم الثنائي (راجع مورغان وآخر الفصل الرابع)، «ذلك السستام الذي يتوزّع فيه ابناء الطائفة الواحدة ـ قبيلة كانت او قرية ـ الى قسمين يقيمان في ما بينهما علاقات معقدة تتراوح بين العداء المعلن والمودة الوثيقة، وحيث نجد اشكالاً من التخاصم والتعاون تسير عادةً جنباً الى جنب». وكثيراً ما يكون هذان النصفان على الزواج الخارجي، فيفرضان الزواج بين الأنسباء المتقاطعين، كما يكونان متضادّين ثقافياً (نهار ـ ليل، شرق ـ غرب...). ذلك انه سواء كانت العزوة ابّية النسب او امّية النسب، فإن ولد اخ الأب وولد اخت الأم يظلان دائماً في نصف واحد هو النصف الذي تنتمي اليه الذات، في حين ان اولاد اخت الأب وأولاد اخ الأم يظلون دائماً في النصف المقابل.

فهؤلاء هم اقرب الأقربين الذين يجوز الزواج منهم، مما يجعل نمط هذا الزواج أكمل انماط الزواج المفضّل.

ثم يشرح ليفي-ستروس هذه الظاهرة المزدوجة، ظاهرة التنظيم الثنائي وظاهرة الزواج بين الأنسباء المتقاطعين، فيشدّد على

(*) Les cousins croisés sont moins des parents qui doivent se marier entre eux que les premiers, parmi les parents, entre lesquels le mariage soit possible».

انهما كسائر الظاهرات المجتمعية الأخرى (من كلام، ومعتقدات، وتقنيات) «متبلورتان ذهنياً على صعيد الفكر اللاواعي».

فالناس لا يملكون وعياً واضحاً بأهمية المؤسسة التي يوجدونها وينظّمونها، لكن هذه المؤسسة تستجيب الميول كامنة في ذهنهم، وتخضع لميول نفسية لاواعية (كالتفكير بناءً على التضاد والتكامل، مما يعكس على كل حال تضادّ الزوج [الكوبل] وتكامله).

مبدأ التعامل بالمثل

ثم يوسّع ليڤي-ستروس حقل مراجعه ليشتمل على مجالات اخرى وأمكنة اخرى، فيستشهد بها على صحة هذا المبدإ التبادلي الذي يعتبره مبدأ اساسياً، رغم انه كان معروفاً منذ مالينوفسكي وموسّ، باعتبار ان رعاية التحالف والاتصال وصيانتهما انما تتم عن طريق العطاء والعطاء المقابل. ففي تلك المجتمعات لا تُعتَمد الهدايا المتبادلة من اجل تكديس المكاسب الاقتصادية او الحصول على امتيازات مادية من قِبَل المتبادلين، بل هي تُعتَمد في سبيل رعاية العلاقات التحالفية والحفاظ عليها. والارزاق المتبادلة لا تُتَبادل على سبيل تحقيق نوع من الرفاهية الاقتصادية، بل تُتَبادل بوصفها ادوات اتصال وناقلات اتصال. وخير برهان على ذلك ان هناك من لا يتردّد في إتلافها والقضاء عليها من باب السعي الى المزيد من الجاه المجتمعي والاعتبار المجتمعي.

على كل حال، فمجتمعاتنا تعتمد هذه الممارسة التبادلية في بعض المناسبات: تبادل الهدايا في عيد الميلاد، تبادل الدعوات الى العشاء، تبادل التمنيات الطيبة في بطاقات المعايدة. كذلك تبادل

الخمر بين مدعوين لا يعرف واحدهما الآخر ولكن اتفق ان جلسا الى المائدة وجهاً لوجه، رغم ان نوع الخمر الذي يشربانه واحد. فالطعام الذي يضعه المرء لنفسه في صحنه مخصص للأكل، بينما الشراب للتكريم وتبادل الأنخاب. هذا، وليس هناك من يحقق كسباً وربحاً في هذا التبادل، لكن هذه البادرة تنطوي على ما يفوق الأشياء المتبادلة.

وفي كل المجتمعات على اختلافها نجد ان لتداول الأرزاق نفس الحدود التي تحدّ الزواج الداخلي، اي الدائرة التي تُتَبادَل ضمنها الأرزاق والوجبات تعهّداً للصداقات ورعاية لها (وهي الدائرة التي يتزوج المرء ضمنها)، والدائرة التي تخرج عن نطاق الزواج الداخلي حيث لا مجال للتبادل، بل للقتال والحرب.

الى ذلك، نجد ثلاثة مجالات للعلاقات:

- مجال العائلة حيث يسود التعاون والتضامن، ولكن بدون تبادل ولا زواج.

- مجال الأحلاف حيث تسود التبادلات، وشعائر الصداقة، والتجارة، والزواج.

- مجال الأجانب والغرباء الذين قد يتحولون الى اعداء، حيث لا تجارة ولا زواج.

فالتبادل، والحالة هذه، ظاهرة كليّة لا تشتمل على الأرزاق والمأكولات وحسب، بل تتناول ايضاً أثمن الثروات، التي هي النساء. وتحريم الرهاق انما يوجد لإلزام الناس بالتبادل: فكما ان المجتمع يستنكر استئثار شخص واحد باستهلاك الارزاق التي يُفترض تقاسمها مع الآخرين، كذلك فإنه يحرّم استعمال الجماعة

لنسائها (الفصل الخامس). «فتحريم الرهاق ابعد عن ان يكون قاعدة تمنع زواج المرء من امه وأخته، منه الى القاعدة التي تفرض عليه ان يعطي امه وأخته وابنته الى اشخاص آخرين. انها قاعدة العطاء بلا منازع» (ص 596).

لكن هذه الأطروحة التي تدغدغ الفكر وتغريه بقبولها قد أثارت رغم ذلك عدداً من الاعتراضات. اولاً، هل ان تحريم الرهاق ظاهرة جامعة مرعيّة في كل زمان ومكان كما يقول المؤلف؟ ثانياً، حتى لو كان الزواج ممنوعاً بين بعض الأقرباء، فإن هذا المنع يبدو اقلّ تشدّداً بكثير حيال العلاقات الجنسية بحد ذاتها. . . بحيث ان بوسع المرء ان يطرح بعض التساؤلات حول جامعية المنع المذكور وحول مدى التشدّد في تطبيقه.

الاسطورة

موضوع الدراسة المفضّل

كانت الاسطورة مسألة من المسائل البارزة في النياسة الدينية، كما كانت موضوعاً لعدد كبير من الدراسات منذ أيام تايلور وصولاً الى ليڤي-بروبل. وكان الأول قد نوّه منذ ذلك الحين بأن الأساطير هي التي تنطوي على «اعمق ما في السلوكات البشرية من نوابض وحوافز». كما كان قد انصرف، قبل ليڤي-ستروس، الى البحث عن الموضوعات الاسطورية الكبرى المشتركة بين عدة ثقافات، رامياً من ذلك الى تبيان وحدة البشرية من الناحية النفسية. اما ليڤي-بروبل فقد توسّع من جهته في **الاسطوريات البدائية** بالخصائص الأساسية التي تتصف بها الاساطير: أوجه القرابة بين الأساطير البدائية وأساطير العصور القديمة، افتقاد الخبر الاسطوري

للتماسك، لا مبالاته بالتناقض، ضعف تركيبه السستامي، الخ..

ورغم ان الاسطورة كانت موضوعاً مفضلاً للدراسة، فقد ظلت مدة طويلة موضع استهانة بقيمتهافاعتُبرت بمثابة «الخرافة» و «الاختلاق» و «الوهم». فلم تنفصل دراستها عن دراسة الشعر والأدب ولا قُدِرت من حيث قيمتها العلمية إلا في القرن التاسع عشر، فأخذت تُدرس عندئذ بوصفها تراثاً مقدّساً ومرجعاً من مراجع فهم العبادات والطقوس. هكذا كتب مرسيا إلياد يقول «ان الاسطورة واقع ثقافي في غاية التعقيد يروي تاريخاً مقدّساً [...]، حدثاً جرى في الزمن الأوّلاني، اي زمن البدايات الخرافي». ثم يضيف ان «وظيفة الاسطورة الرئيسية تقوم على كشف النماذج المثلى لكل انواع الطقوس والنشاطات البشرية ذات الدلالة والمغزى» (**أوجه الاسطورة**، الفصل الأول)(*).

وهذا هو السبب الذي يجعل بين الاسطورة والطقس صلة ثابتة ومتينة، اذ يأتي الطقس ليستعيد الاسطورة ويذكّر بها بصورة دوريّة، فيجعلها تُعاش من جديد. لكن الأساطير تختلف من حيث طبيعتها، فهناك اساطير الخلق (خلق العالم وتنظيمه، خلق الآلهة، والبشر) وهي اهمها وأشدها قدسيّة. وهناك اساطير تؤسس للعادات والقواعد وتبرّرها اذ تُوجِد لها بعداً قدسياً، او تؤسّس لطقوس او مواقع مجتمعية او سياسية. اما شخصيات الأسطورة فغالباً ما تكون كائنات غيبية، او آباء أولين، او حيوانات طوطمية تفعل فعلها في الزمن الأولاني (راجع الفصل العاشر ومدرسة م. غريول).

ولما كانت الاسطورة موضوعاً مفضلاً للدراسة، فإن بوسعنا

(*) راجع الترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان: مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة. دار كنعان، دمشق، 1990.

ان نقول ايضاً انها كانت موضوعاً للكثير من التأويلات والنظريات. كالنظرية التطورية (التي جعلتها في اصل الدين)، والوظيفوية (التي جعلت منها واسطة لتبرير الوضع المجتمعي القائم والحفاظ على تضامن الجماعة)، والرمزية (اذ فسّرت بها نشأة التقنيات والتنظيم المجتمعي)،او التحليلية النفسية (اذ فسرت بها اللاوعي الجماعي).

ولم يتخلّف ليڤي-ستروس هو الآخر عن ركب هذه النظريات. فكانت له رؤية نظرية للاسطورة. فإذا تساءل عن السبب الذي يدفع الى دراسة الاسطورة، كان جوابه لأنها تُدخلنا الى اعماق «المشاعر الاساسية» التي يكنّها الانسان. فلأن الذهن البشري "ينصرف [من خلال الاسطورة] بحرية تامة الى التعبير عن عفويته الخلاّقة"، فيكون بذلك «وجهاً لوجه مع ذاته»، فإنه يُعرب عن مشاعره الأولانية التي لا تزال راهنة لديه(النيّء والمطبوخ، ص 18). لذا كتب ليش يقول: «ويتبيّن لنا هنا، كما تبيّن في امكنة اخرى، ان الاهتمام الأخير لليڤي-ستروس يتناول الطبيعة اللاواعية للظاهرات الجماعية»، وهو، شأنه شأن فرويد مع الأحلام،"يسعى الى إبراز عدد من المبادىء الفكرية التكوينية التي تصحّ على الذهن البشري في كل زمان ومكان». الى ذلك، فالاسطورة عبارة عن مرسال، عن واسطة من وسائط الاتصال بين الأجيال، وذلك على نحو ما يكون الكلام واسطة اتصال، لكنها تقدّم لنا، علاوة على ما يقدّمه الكلام، واسطة لتحليلٍ قريب من التحاليل التي تعتمدها الالسنيات.

وينطلق ليڤي-ستروس من معاينتين: اولاهما ان الاسطورة لا تنطوي على اية قاعدة منطقية، ولا يتصف تعاقب احداثها بالتواصل، والثانية ان الأساطير تتشابه كلها، من أقصى الأرض الى اقصاها، تشابهاً عجيباً.

ان هذا التناقض الواضح سمح للباحث بأن يقترح تفسيراً له وأن يتبع فيه منهجاً تحليلياً قريباً من منهج الألسنيات. ففي الكلام نجد ان كل مجموعة من الأصوات تتفق مع معنى محدّد وتكشف لنا عن الضرورة الداخلية التي تجمع بين الصوت والمعنى. والحال ان الصوت الواحد قد يكون له ان يعبّر، حسب اللغات، عن معان متعدّدة. مما يعني ان المعنى لا يرتبط بالصوت نفسه بل بطريقة ارتباط الأصوات في ما بينها، بطريقة ترتيبها واتساقها. كذلك الأمر بالنسبة للأساطير. فدلالتها لا تقوم على العناصر المتفرقة التي تدخل في تركيبها، بل تعود الى نسق اتساق هذه العناصر في ما بينها. اضف الى ذلك، ان منطقها لا يقوم على تعاقب احداثها بل يعود الى تشابه بعض المسائل الدائمة التي تتكرّر في كل الأساطير.

كيف السبيل اذن الى فهم الاسطورة؟ بتقطيعها الى وحدات تكوينية او «وحدات اسطورية»(*). هذه الوحدات هي عبارة عن جُملٍ، غالباً ما تكون قصيرة، وهي على علاقة في ما بينها، كثيراً ما تكون علاقة تضادّية، فنعمد اولاً الى تصنيف هذه الجمل. من هذا التصنيف تتحصّل لدينا مسائل او شخصيات (بشر، حيوانات، نباتات. .) قد تكون على علاقة تضادّية في ما بينها، اذ تنتمي الى فئات مختلفة، لكننا نستطيع التوسّط بين قطبي هذا التضاد عن طريق فئة وسيطة.

ويضرب ليڤي-ستروس مثلاً على السبيل المذكور. ففي اساطير هنود امريكا الشمالية نجد على الدوام شخصية اسمها «المحتال الأكبر». وغالباً ما يُسند هذا الدور في الأساطير المذكورة

(*) Mythèmes.

الى القيّوط(*). فإذا كان موضوع الأسطورة، على ما يرى ليڤي-ستروس، «ان تقدّم لنا نموذجاً منطقياً من شأنه ان يحلّ تناقضاً»، فإن الحيوان المذكور يقوم بدور الوسيط الذي يتوسّط بين تضادين: الحياة/الموت، وبين فئتين من الحيوانات: آكلات الأعشاب/حيوانات مفترسة. «فالانتقال» بين حدّي الزوج الأول، اي الحياة/الموت، «يبدو مستحيلاً»، لكننا اذا استعضنا عن الزوج التضادي المذكور بما يسميه ليڤي-ستروس ثلاثيّة، اي «بحدين آخرين مكافئين لهما لكنهما يتيحان المجال لوجود حدّ آخر متوسّط بينهما»، فإن الانتقال المذكور يصبح عندئذ ممكناً. والحال ان القيوط حيوان مفترس من آكلات الجيَف، فهو وسيط بين آكلات الاعشاب التي ترمز الى الحياة والى الزراعة، وبين الحيوانات المفترسة التي ترمز الى الموت والحرب. لذا، يضيف المؤلف «ان آكلات الجيف هي كالحيوانات المفترسة (فهي تأكل غذاء حيوانياً) لكنها ايضاً بمثابة المنتجة للغذاء النباتي (اذ انها لا تقتل ما تأكله)» (الإناسة البنيانية، الأول، ص 248-249).(**)

من هنا «البنية التوسطية» التالية:

ثنائي استهلالي	ثلاثية اولى	ثلاثية ثانية
حياة	زراعة	آكلات اعشاب (لا لحوم، لا قتل)
	قنص	آكلات جيف (لحوم بدون قتل)
موت	حرب	حيوانات مفترسة (لحوم وقتل)

(*) Coyote: حيوان لبون من أكلة اللحوم، يعيش في أمريكا، قريب الشكل من ابن آوى.

(**) الترجمة العربية ص 245 - 246.

فوظيفة الأسطورة تقوم اذن على التوسّط بين التناقضات الاساسية التي يحفل بها الوجود مع ما ينجم عن هذه التناقضات من عواقب اقتصادية ومجتمعية.

لقد كانت هذه النظريات حول الاسطورة موضع عدد كبير من التعليقات التي كثيراً ما كانت نقدية. فأخذ البعض على ليڤي-ستروس رغبته في إدخال كل الشؤون في «قوالب نظيرة تماماً» (ليش)، وأنه أهمل مساهمة الاسطوريات السامية والهندوروبية مقتصراً بذلك على خبرته وحدها (ريكور، مجلة، اسپري، العدد الثاني، 1963). بناء عليه، هل يمكن ان يكون لتعميماته طابع جامع يصح على كل زمان ومكان؟

لذا يختتم ادموند ليش الفصل الثاني من دراسته لفكر ليڤي-ستروس، وهو فصل يتناول فيه الاسطورة، بهذا الحكم القاسي: «ان هذا النوع من الشعوذة اللفظية التي تعتمد الصيغة المعمّمة هو أمر نمطي يطغى على طريقة صياغة الفرضيات عند ليڤي-ستروس. لكن مثل هذه الطرائق لا يسعه ان يُظهر لنا الحقيقة. انه لا يؤدي إلا الى جرّنا الى عالم كل ما فيه ممكن، ولكن لا مجال فيه لأية حقيقة». (ص 217).

يبقى ان نقول ان ليڤي-ستروس استطاع بتبحّره الواسع ان يؤلف تأليفاً ملحوظاً بين جميع تيارات الفكر النياسي الكبرى، مستخدماً افكار بعض هذه التيارات ليدحض بها او ليدقق من خلالها بأفكار التيارات الاخرى. هذا، وقد تأثر خلال اقامته في الولايات المتحدة ابان الحرب بالإناسة الثقافية ورائدها بواس الذي كان ينادي بضرورة البحث عن «البنى اللاواعية» للمجتمعات، ثم بسابير وهو الألسني والأناس الذي اهتمّ بدراسة العلاقات القائمة بين الظاهرات

الثقافية والألسنية. كما تأثر طبعاً بكروبر الذي كان له وإياه رؤية واحدة للإناسة.

كما انه تأثر بموسّ ونظرياته حول التبادل وبفهمه للعلاقات الرمزية. ورغم انه ابتعد كثيراً عن البنيوية-الوظيفوية كما رأها ردكليف-براون، فإنه لم يتخلص تماماً من تصور هذا الأخير للبنية ولا كان بمنأى تام عن الإناسة المجتمعية البريطانية.

وكذلك الأمر بالنسبة للالسنيات والعلوم الفيزيائية والطبيعية التي كان يتعاطى معها دائماً بشيء من الإلفة.

موضوعات للتفكير

1 ـ ما هي الخدمات التي يمكن ان يتبادلها التاريخ والنياسة، في رأيك؟ يمكنك ان ترجع في هذا الموضوع لا الى افكار ليڤي-ستروس وحسب، بل الى التيارات الفكرية الأخرى التي اتينا على ذكرها في الفصول السابقة.

2 ـ انطلاقاً من بعض مقتطفات النص التالي التي تبرز الفروقات الكبيرة القائمة بين مقولة القرابة ومضمونها في مجتمعاتنا وفي المجتمعات التي درسناها، هل باستطاعتك ان تشرحها وأن تتوسّع بهذا الشرح، وأن تعطي حكمك الشخصي عند اللزوم، بما يسمح باظهار هذه الفروقات الكبيرة؟

«ان مقولة القرابة، بما هي علاقة مجتمعية، لا تختلط ابداً برابطة الدم: فانطلاقاً من الصلة الجسدية الخالصة، يعمد كل مجتمع من المجتمعات الى بناء سستام قرابي خاص به، سستام اعتباطي من التصورات لا وجود له الا في وعي البشر، لا في النمو

التلقائي لوضعهم القائم. فالمجتمع الواحد قد لا يشهد أية صلة جسدية بين بعض الاشخاص الذين تربطهم رابطة الدم. وهو قد يعمد الى تطويل أمد هذه الصلة الى ما لا نهاية. كما ان باستطاعته، اذ يستعين بشعائر معيّنة، ان يوجد قرابة مصطنعة لا علاقة لها بصلات العزوة وروابط الدم، غير انها تفضي رغم ذلك الى الحقوق نفسها والى الواجبات نفسها.

وفي العالم أجمع تتمثل الأبوّة المجتمعية بالزواج، فلا يكون الأب والداً بالضرورة [...].

اما القرابة في مجتمعاتنا المعاصرة فتنحصر ضمن دائرة ضيقة: فعدد الأقرباء الذين يتمتعون تجاهنا بحقوق او يُفترض بهم ان يقوموا بواجبات حيالنا، عدد قليل. والعلاقات المجتمعية، بما فيها تلك التي نعقدها مع الأقرباء، كالأخوال والأعمام، والخالات والعمّات، والانسباء من ابنائهم، تتوقّف على حُسنِ التعامل القائم بيننا وبينهم اكثر مما تتوقف على الدرجة القرابية التي تربطنا بهم: فقد يكون احد الاصدقاء اعزّ علينا بكثير من احد هؤلاء الأقرباء، فنؤدي له بصورة عفوية خدمة لا نشعر ان من واجبنا ان نؤديها لقريب من اقربائنا لا نشعر تجاهه بشيء من الالتزام. بكلمة، لقد كفّت القرابة عندنا عن ان تكون مؤسسة بالمعنى الذي لا تزال تتّخذه في معظم المجتمعات الأخرى: ففي تلك المجتمعات، تتجلّى كل علاقة عائلية عبر مجموعة معينة من الحقوق والواجبات، فإذا غابت العلاقة العائلية فإن غيابها لا يمر بسلام وكأن شيئاً لم يكن بل يعني حالة عدائية. وما يقوله ايڤانز-پرتشارد عن النوير يصحّ على افريقيا بأسرها.

فالحقوق والامتيازات والواجبات انما تتحدّد جميعاً عن طريق

القرابة. فالشخص الواحد إما ان يكون قريباً فعلياً او وهمياً، وإما ان يكون غريباً فلا يكون ثمّة ما يُلزمك تجاهه بأي التزام او واجب مما يعني انك تعامله كعدو محتمل.» (د. بولم، «مقولة القرابة في المجتمعات الأفريقية»، مجلة **الدفاتر الأممية للاجتماعيات**، ، باريس، 1953، ص 150-151).

3 ـ هل ما زالت مقولة العرق صالحة في ايامنا؟

التيارات النياسيّة الأخرى

تتصف هذه التيارات جميعاً بعدد من المواصفات المشتركة:

- انها تولي مكانة راجحة «للميدان»، وللتحقيق، بكلمة للاستقصاء التجريبي الذي يقوم به الباحث ولمشاركته الوثيقة بحياة المجتمع الذي يعاينه،

- انها تعيد الاعتبار لانسان تلك المجتمعات المغايرة لمجتمعاتنا، كما تعيد الاعتبار لثقافته. فتصفية الاستعمار سارت جنباً الى جنب مع زوال الاعتقاد بتفوّق الغرب من الناحية الثقافية،

- انها شهدت ازدهاراً للبحث المونوغرافي، اذ تحول كل باحث الى اختصاصي بشؤون جماعة إثنية معينة يقوم بدراسة مختلف اوجه حياتها المجتمعية،

- انها اعتمدت بصورة تدريجية - خاصة بعد الحرب العالمية الثانية - على الاداة التاريخية والاقتصادية في البحث النياسي بعد ان اصبح هو الآخر معنياً بمكافحة التخلف.

توجّه الممثلان الرئيسيان لهذه المدرسة توجُّها مختلفاً عن التراث الاجتماعي (السوسيولوجي) الذي خلّفه دركهايم، بل حتى عن ذاك الذي خلّفه موسّ. هذان الممثلان هما موريس لينهارت (1878-1954)، وهو قسّ [بروتستانتي] امضى حياته في كاليدونيا الجديدة، ومارسيل غريول (1898-1956) وهو استاذ جامعي مستغرق ذاع صيته فذاع معه صيت معشر الدوغون ـ وهم قوم من اقوام مالي (السودان السابق) ـ الذين درسهم.

لقد اعاد هذان الباحثان الاعتبار للثقافات «المغايرة»، بأن أبرزا آراءها في تكوّن الكون، وأساطيرها، وغنى رموزها، فكشفا النقاب عن ان لدى هذه الشعوب فكراً فلسفياً، بل فكراً ميتافيزيقياً.

والاهتمام الذي ابدياه حيال الدين، بما هو عامل من عوامل تفسير العقليّة، والشخصية، بل حتى التنظيم المجتمعي، يجعلهما اقرب الى التيار الثقافي منهما الى اجتماعوية المدرسة الفرنسية. فإذا كان من الممكن تقريبهما، من حيث موضوع الدراسة، من ليڤي-بروبل، فإنهما يتعارضان معه برفضهما الاعتقاد بوجود «عقلية ما قبل المنطقية» عند هذه الشعوب التي قد يكون فكرها عقلياً، وإنما داخل سستام فلسفي وديني مختلف. هكذا نعود فنقع هنا على تلك النسبية الثقافية العزيزة على مالينوفسكي وعلى الإناسة الأمريكية، في مقابل الاتجاهات الجامعة عند دركهايم او عند الإناسة المجتمعية، بل حتى عند ليڤي-ستروس، وإن على صعيد آخر. اضف الى ذلك ان التعميم عند هذا الأخير ينحو نحو الخلوص الى فلسفة جامعة، في حين انه عند غريول ولينهارت يظل وقفاً على فكر الجماعة وحسب. كذلك الأمر بالنسبة للاختلاف من حيث مقاربة

الموضوع، اذ ان على النيّاس، في رأي الباحثين المذكورين، ان يقتصر على دراسة المعيوش او على دراسة تصورات المجتمع (كما كان يفعل مالينوفسكي)، في حين ان ليفي-ستروس اراد دائماً، كما رأينا، ان يتخطى الواقع المبسّط على نحو ما تنعكس تركيبته في اذهان صانعيه، وأن يعمد هو بنفسه الى بناء تأويله الخاص لهذا الواقع انطلاقاً من موضوع الدراسة.

مارسيل غريول

والواقع ان فكر الدوغون كان بالنسبة لغريول عبارة عن التعاليم التي استقاها من صلته بعقلائهم وبالمؤتمنين على تراثهم الشفهي. فالنياس ليس له إلا ان ينقل هذه التعاليم وأن يتوارى خلفها. وخير برهان على ذلك هو طريقته التي كتب بها كتابه الرئيسي **إله الماء** والذي كان عبارة عن مقابلة طويلة اجراها مع احد المعرفين الطاعنين بالسن (1948). فقد روى له هذا المعرّف «طيلة ثلاثة وثلاثين يوماً» هي في الوقت نفسه فصول ومقابلات، الاسطورة الأولانيّة التي تؤمن بها القبيلة والتي تفسّر نشأة تقنياتها (كور الحدادة، الحياكة) كما تفسّر طقوسها، فضلاً عن مقولة الشخص بالذات. فكانت عبارة عن موسوعة فلسفية تحتوي على فكر الدوغون الديني الذي يجد تعبيره في الحياة اليومية من خلال عدد من الرموز التي تتخذ شكل الرسوم او المنحوتات. والواقع، ان حيّز الرمزية هذا حيّز واسع جداً يتجلى في كل اوجه الحياة المجتمعية، ابتداء من المعتقدات والطقوس والأساطير، وصولاً الى الفن والتقنيات واللغة.

هكذا يتّخذ كل شيء تفسيراً رمزياً يفضي به الى الاسطورة المذكورة.

■ **تكوُّن الكون والرمزية.** يروي كتاب **إله الماء** وقائع خلق العالم كما اكتشفها الباحث في ثنايا كلام الحكيم المسنّ. انه ضرب من سفر التكوين، لا يقتصر الخالق فيه على كونه مجرّد روح وحسب، كما سنرى.

1 ـ في البدء كان هناك إله خالق، صار الآن بعيداً، اسمه **أمّا**، خلق الشمس والقمر بناءً على تقنية قريبة من تقنية صنع الفخّار.

2 ـ ثم صنع الأرض بأن اطلق فصيداً من الصلصال يمتدّ من فوق الى تحت، من الشمال الى الجنوب. هذه الأرض، بما هي موئل الخصب، اذ تتلقّى ماء السماء، ترمز الى المرأة.

3 ـ لذلك اراد الإله ان يقترن بها، فحصل من جرّاء ذلك بلبلة وفوضى كبيرين. اذ ان الأرض ـ شأنها شأن اية امرأة قبل الزواج ـ لم تكن مخفوضة (*) . فكان ان اعترضت مأرضةٌ سبيل القران، والمأرضة ترمز هنا الى البظر، فاضطر الاله الى هدمها. كان ذلك كناية عن خرق اول للقاعدة، أدّى الى ولادة غير سويّة، اي الى ولادة ولد واحد بدلاً من الولادة المثلى عند الدوغون وهي ولادة التوأم.

4 ـ بعد ذلك «ولج الماء، الذي هو المني الالهي، الى باطن الأرض» وأدّى الى ولادة كائنين اثنين، نصف الواحد منهما بشر ونصفه الآخر حيّة، فكان الجنّيان المسميّان **نومو**. ثم حلّ هذان

(*) الخفض (عند العرب) بالنسبة للمرأة هو بمثابة الختان من الرجل. والخافضة هي التي تتولى القيام بعملية خفض الفتيات اذ تقتطع جزءاً من الفرج كما هو معلوم.

الكائنان تدريجياً محلّ الاله الخالق واضطلعا بتسيير شؤون الكون.

5 ـ ان هذين النومو يرمزان الى الثنائية، ثنائية نجدها عند الكائنات البشرية حتى في حال ولادة الولد الواحد، اذ ان كل امرىء يملك نفسين، نفساً مذكّرة، ونفساً مؤنثة. ولكن بما ان هذه الحالة الخنثويّة تتنافى مع الحياة المجتمعية وتحول دون التناسل، فإن الختان والخفض يعيدان لكل كائن ملء هويته الجنسية.

6 ـ ثم كان ظهور الانسان على شاكلة الآباء الأولانيين الذين هبطوا الى الأرض. وهم ثمانية: اربعة ذكور واربع إناث. لماذا ثمانية؟ لأن هذا الرقم يُعتَبر عند الدوغون وحدة حسابية وله قيمة رمزية. والواقع انهم اذا كانوا يرون ان التوائم والأزواج [الكوپلات] تشكل الوحدة التكاملية المثالية، فلأن الذكورة يُرمز اليها بالرقم 3 والأنوثة بالرقم 4. فالرقم الأمثل الذي يمثّل اقتران الرجل والمرأة هو بالتالي الرقم 7. لكن التوأمية الذكرية يرمز اليها بالرقم 6، بينما يرمز الى التوأمية الانثوية بالرقم 8، وهو ارفع رقم في سستام العدّ الدوغوني. باختصار، عمد هؤلاء الآباء الثمانية الى تقاسم الكون، ولم يتمثّل كل منهم بذريّة خاصة به وحسب (اذ انجب الثلاثة الأول كلاً من الحدادين، والسكّافين، والشعراء السَحرة)، بل تمثّل ايضاً بعناصر من الطبيعة، وبمجموعات من النجوم، وبألوان، الخ. هكذا نعود فلنتقي هنا مع سستام المشاركة حيث تكون الكائنات، والقوى، والعناصر، على علاقة تماثليّة في ما بينها، نظراً لاشتراكها جميعاً بجوهر روحي واحد (راجع آخر الفصل السابع)

7 ـ ثم كان أن أنزل هؤلاء الآباء على الأرض التقنيات والكلام. والجدير بالذكر ان الحكي يقوم بدور أرجحي في

المعتقدات الدوغونيّة اذ انه يضطلع بحمل القوة الروحية والخصب وتبادلهما. ويفسّر لنا إله الماء، على لسان المعرّف، كيف ان «صوت الانسان ينبّه الإله»، وكيف ان «القوة الحيوية التي تحمل الحكي [...] تخرج من الفم على شكل بخار الماء الذي هو ماء وهو حكي» (ص 165). والحال ان الماء هو الخصب. هكذا نلتقي هنا مع الإيمان بقوة حيوية، بقوة روحية تغمر العالم وتبثّ الحياة في البشر والأرواح (من حيوانية ونباتية) وتسمّى عند الدوغون **نياما**، وهي لفظة تقابل لفظة **مانا** الشهيرة التي أتى على ذكرها موسّ كما رأينا (راجع الفصل السابع).

■ **فأسطورة تكوّن الكون تتمتّع اذن عند هذه الشعوب بقوة** حاسمة. انها تفسر الرموز، والتنظيم المجتمعي، والتقنيات، والفن، والمعتقدات. وبالتالي فكل شيء يوجد في الديني، وكل شيء يتفسر بالديني. هكذا نجد ان الحركات اليومية التي يقوم بها الحرفي، كالحدّاد مثلاً، تُعيد، على الصعيد الرمزي، انتاج الأحداث التي ورد ذكرها في الاسطورة الأولانية. كما نجد في محترف الحدادة، ان المطرقة ترمز الى جنّي الماء، اي **النومو** الذكر، بينما يرمز السندان الى **النومو** الانثى. فعندما تنهال المطرقة على السندان، يقوم الحدّاد بتجسيد القران الاسطوري الذي حصل بين هذا الزوج [الكوپل]. اما الفواخير التي تعمل على المنفاخ، فهي ترمز الى الشمس التي تقوم انفاسها ببثّ الحياة في النار. «فإذا كان الصانع الاسطوري قد اوجد للحديد رنيناً، بعد ان جعل فيه فوائد عديدة للناس، فلكي يذكّرهم من خلال رنينه بقدرة **أمّا** الخالق الاعظم. كما انه يساعد صلواتهم عن طريق جنّي الماء، ويعزّزها بخريره» كما يقول المؤلف، مشيراً بذلك الى ان كل بادرة او

حركة، مهما كانت تقنية، تظل عبارة عن صلاة.

وكما يقول مرسيبيه بحق (تاريخ . . ص 193) فإن م. غريول اراد التذكير بفكرتين:

- «ان التحليل الدقيق للاسطوريات، والكونيات، والفلسفات الافريقية، تنمّ عن وجود سساتيم متماسكة الى حد كبير».

- «ان الانطلاق من هذه الفلسفة [. . .] هو الذي يمكّننا من وصف الواقع المجتمعي بحياته الخاصة، ويساعدنا على استخلاص تماسكه الشديد».

لكنّ من الثابت ان النفاذ الى صميم الفكر الميتافيزيقي يفترض بالنيّاس ان يتدرّج ببطء في التحقيق الذي يقوم به، وأن يتمرّس هو نفسه، الى هذا الحد او ذاك، بالعادات المحلية بدءاً بأقرب وقائعها الى المعاينة. وهذا ما قام به م. غريول عندما ذهب الى السودان الفرنسي السابق على رأس العديد من البعثات برفقة فريقه الذي كُلّف بدراسة مختلف جوانب الحياة المجتمعية قبل التطرق الى الطبقات الثقافية العميقة. فأدّت هذه المقاربة الى تحليل قوم قليلي العدد ومعزولين نسبياً، من كل جوانب حياتهم المجتمعية (تنظيمهم المجتمعي على يد دنيز بولم، لغتهم وآدابهم الشفهية على يد م. ليريس و س. غاناي، ومعتقداتهم وطقوسهم على يد جرمين ديترلين و غريول).

واذا كانت هذه المدرسة قد ازدهرت ازدهاراً كبيراً في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، فقد أخذ البعض عليها انها لم تقم إلا بنقل وتبسيط احدى الفلسفات الافريقية اذ جعلتها بمتناول الغرب، وقدمت له صورة عن احدى الثقافات كما تراها في مرآة نفسها،

دون ان تقوم بأي تفسير او نقد لها. كما أخذ عليها البعض بشكل خاص فهمها الجامد لذلك المجتمع الذي يؤدّي رسوخ اسطورته الى جمود تاريخه، اذ يحول بتبجيله للاسطورة تبجيلاً مقدّساً دون ايّ تطور للتاريخ. يبقى ان نقول، ان مدرسة غريول في فرنسا كانت اول من أعاد الاعتبار للثقافة الافريقية وبيّن ان الديانات البدائية لها قيمتها وتماسكها.

موريس لينهارت

ربما كان لينهارت من اوائل النيّاسين الميدانيين الفرنسيين إن لم يكن اولهم على الاطلاق، اذ انه كان اصغر سناً بقليل من موسّ الذي رأينا انه لم يكن باحثاً ميدانياً. وقد تبيّن من كتابيه اللذين درس فيهما اوضاع الكاناك في كاليدونيا الجديدة انه يتّبع نفس التوجه المنهجي الذي اتبعته مدرسة غريول: دراسة التنظيم المجتمعي والاقتصادي (**أهالي الأراضي العليا**، 1937) ثم دراسة المعتقدات والشخصية (**دوكومو**، 1947). كما انه اتّبع - او بالأحرى استهلّ من الناحية الزمنية - المقاربة نفسها «التي تعاين الميلانيزي في حياته العميقة، فترى كيف ينظر الى العالم وكيف يتعرّف الى نفسه من خلاله، ويسدد خطواته و يتميّز فيه عن غيره.» بحث لينهارت في الاسطورة عما يقابلها، وفي معنى «السلوكات القديمة والجديدة التي لا تفسّر فقط عن طريق لعبة المؤسسات» بل هي «اقرب الى التفسير من خلال الأشكال الاسطورية التي تحفل بها الحياة ومن خلال الأساطير التي تحدّد تلك الأشكال» وفي هذه المقدمة التي استهلّ بها كتابه **دوكومو** يعرب عن اعجابه بليفي-برويل، كما يعرب عن اهتمامه بدراسة العقليات رغم انه، خلافاً لهذا الأخير، لم يشكك يوماً بطابعها المنطقي بل، على العكس،

أعاد الاعتبار، مثل مدرسة غريول، لتلك الثقافات التي كانت لا تزال تسمى بدائية.

الكومو في كاليدونيا الجديدة هو الحياة، هو الكائن الحيّ، في مقابل الأب الأول الذي يُفترض بالقوم ان يلتقطوا روحه ليضعوها على الهياكل الصغيرة في منازلهم.

في الطرف المقابل لبلاد الدوغون نعود فنقع على عبادةٍ للآباء الأولين، وعلى فهم معقّد جداً لمقولة الشخص الذي تقوم هويته، بشكل خاص، على العلاقات التي يعقدها مع الآخرين، وقد تتغير بتغيّر هذه العلاقات، كما نقع اخيراً على فكر اسطوري ورمزي هو الآخر. رغم ذلك فعقلية القوم «تنطوي على جانب عقلي وجانب اسطوري» وقد «يطغى واحدهما على الآخر. اما الكلام عن عقلية بدائية وعن عقلية حديثة فكلام مضلّل لأنه لا ينطبق على اي واقع في العالم». اما الاسطورة فيعرفها المؤلف بأنها المؤسسة التي تتولى «تكرار الأفعال والاحداث الأولانية التي يُعتبر تجديدها شرطاً لإحلال التوازن المجتمعي» (**دوكومو** ص 241-243)، وتلاوتها «ترسّخ في افئدة المؤمنين بها الأحداث الدينية الاستهلالية». هكذا يتبيّن لنا الدور الحاسم والمتشابه الذي تقوم به الاسطوريات والكونيات في معظم الثقافات، الأفريقية منها والميلانيزية. فالأسطورة والرمز تشكلان والحالة هذه العناصر الرئيسية في هذا التيار البحثي. فربما كان عنوان «الثقافة والدين» الذي اخترناه له واسعاً عليه الى حدّ كبير.

التراث الاجتماعي (السوسيولوجي) والدينامية المجتمعية

في مقابل هذه المجتمعات التي تبدو وكأنها جامدة في تاريخها بفعل اسطورة متطلّبة ومتسلّطة اذ تجتاح حياتهم المجتمعية

بأسرها، فغيرت نظرة أخرى الى المجتمعات تراها، بالعكس، اقل تجانساً وثباتاً مما يعتقد البعض، وأكثر عُرضةً للخلافات والتناقضات مما يظنون. هكذا صير من جديد الى إبراز التاريخ والدينامية المجتمعية - اي دور التغيُّر، بما فيه ذلك الذي يحدث في صلب الجماعات التي تبدو في ظاهرها اكثر الجماعات تقليدية - في وجه وظيفوية دركهايم ومالينوفسكي، وبنيوية ليفي-ستروس ومدرستَي التراث و«الحتمية الاسطورية».

فأعيد النظر بمفهوم «التراث»[*] والمجتمعات التراثية (التقليدية)، الذي يوحي بنوع من الاستمرارية والجمود على حال واحدة. ويعود هذا الارتداد على المدارس السابقة في اصوله الى الدراسات التي جرت حول افريقيا، تلك القارة التي عزّزها الاستعمار، وعصف بأوضاعها، وأحدث فيها ذلك التغيير الذي تسميه الإناسة الأمريكية «تثاقفاً» او تغيّراً ثقافياً.

تأسس هذا التيار الجديد، بالدرجة الأولى على يد جورج بالانديه (ولد عام 1920) والباحثين المستفرقين الذين تابعوا دروسه في مدرسة الدراسات العليا للعلوم المجتمعية اولاً، ثم في السوربون بعد ذلك. وقد رأى الرجل «ان اسطورة افريقيا التي هي خارج الزمن والمقدّر لها ان تكرّر نفسها كما هي من جيل الى جيل، قد انهارت وتهافتت» («الاجتماعيات الدينامية...»، 1963). فقد تعرّضت اثنيّات عديدة بل مناطق بأسرها الى احداث غيّرت في ثقافتها وفي تنظيمها المجتمعي، بفعل الفتوحات، والتجارة، والإسلام، وذلك قبل الحقبة الاستعمارية. هكذا لم تكن

(*) Tradition من الفعل اللاتيني tradere اي سلّم او نقل (إرثاً معيناً).

المجتمعات الافريقية يوماً «مجتمعات بلا تاريخ»، بل تأثرت كلها بالتاريخ «سواء كان محرّك هذا التاريخ داخلها او خارجها».

اما الجانب الثاني من هذا الاتجاه الجديد فهو الدور الذي قام به النموذج الاجتماعي (الموديل السوسيولوجي). واذا كان ج. بالانديه لا يستبعد لفظة النياسة، او لفظة الإناسة، استبعاداً حاسماً بل يستعملهما بالمعنى الذي يقصده الانكليز بالاناسة المجتمعية، فإن كلمة اجتماعيات (سوسيولوجيا) هي التي تبدو له، كما بدت لموس، أنسب وأفضل، وذلك بالضبط لأن كلمة نياسة توحي اكثر ما توحي بدراسة تلك المجتمعات التي تُعتبر، من غير وجه حق، مجتمعات «تقليدية»، في حين ان الاجتماعيات اقرب الى دراسة المجتمعات المسماة «تاريخية».

ورغم انه وضع عام 1959 جردة موجزة بـ«اتجاهات النياسة الفرنسية» (الدفاتر الاممية للاجتماعيات، مجلد 27)، فإنه فضّل في مقالته هذه اعتماد كلمة «الاجتماعيات الاثنية» (اثنوسوسيولوجيا) على كلمة اثنولوجيا، وتوقف مطوّلاً عند الدراسات التي «تقبّلت التغيرات التي عصفت بالعالم البدائي [. . .] وكانت اشدّ تحسّساً للاضطرابات الداخلية، والتباينات، والحركات التفكيكية والتركيبية التي تعرّضت لها المجتمعات التقليدية.»

المراجع الإجتماعية والإناسية

ان هذا التوجه الدينامي والاجتماعي (السوسيولوجي) يدين بالكثير لفكر باحث اجتماعي تأثر به كل جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهو جورج غورفيتش. فرغم تشديد غورفيتش على ضرورة المقاربة الشاملة (المجتمع الشامل) أصرّ من ناحية ثانية على عرضية

البنية ووقتيّتها، نظراً لأن الواقع المجتمعي لا ينفكّ عن التجدّد عبر تلك اللعبة الدائمة التي تقوم على التركيب، والتفكيك، وإعادة التركيب. وهذه التغيرات التي لا تنقطع تظل محكومة بواقع الحياة المجتمعية نفسه، واقعها القائم على التوترات، والخلافات والتنازعات. وهذا هو السبب الذي جعل هذه المدرسة تشدّد على دراسة التوترات والتنازعات المذكورة، وتعيد الاعتبار للتاريخ ولتحليل التفاوتات، وتجعلهما يحلاّن محلّ نموذج التعامل بالمثل بما هو مرادف لاتّساق الأوضاع وانسجامها. ورغم ان غورفيتش كان يعارض الماركسية، فقد كان يكنّ احتراماً خاصاً لفلسفة ماركس التي تعبّر عنها كتاباته إبّان شبابه والتي سمّاها غورفيتش «اجتماعيات ماركس الشاب»، واعتبر انها «أقدر على توجيه البحث في حبكة المجتمع الحيّة وفي تنازعاته [...] من تلك التي اقترحتها المدرسة الدركهايمية [...] اذ بالغت في نظرتها الأحادية، ونزعتها السكونية وتطوريّتها» (**رسالة الاجتماعيات في ايامنا الراهنة**، المجلد الثاني، باريس، المطابع الجامعية، 1963، ص 222).

اما المرجع الإناسي، فإن المدرسة الدينامية تجده في الإناسة البريطانية المعاصرة، وخاصة في نتاج غلوكمان وليش (راجع الفصل الثامن) ذينك المؤلفين اللذين بيّنا، في آن معاً، تزعزُع أوضاع البنية من جهة، وأهمية التنازع والتناقضات المجتمعية في صلب المجتمع، من جهة اخرى.

مجالات البحث الرئيسية

من الخطإ ان يذهب المرء الى القول بأن النظرية الواحدة او المقاربة الواحدة لا يخصّ باهتمامه بحثاً مفضّلاً على غيره. فالبنيوية

برزت بدراسة القرابة والاسطورة، والرمزية وركّزت على دراسة الدين والشخص، وكذلك المدرسة الدينامية. فقد وجدت حقل بحثها المفضّل في تحليل البنى المجتمعية ـ السياسية. واعتبرته الحيّز الذي تعتمل فيه التنازعات والتفاوتات على افضل نحو.

وإذا كانت معظم مؤلفات بالانديه قد دارت، في اواخر سيرته الفكرية، حول مجتمعاتنا، فإن اثنين من هذه المؤلفات ينتميان بشكل أخص الى النياسة: اولهما مدخل الى **الإناسة السياسية** (1967)، والثاني عنوانه **انتروبولوجيك** (*) (1974) ويعتبره النياس من انجح مؤلفاته، وهو دراسة تتناول اشكال التفاوت الكبرى الثلاثة، بين الجنسين، وبين الأجيال، وبين الطبقات المجتمعية. يضاف الى هذين الكتابين كتاب ثالث كان محطّ الانظار في مطلع سيرته الفكرية وهو **الاجتماعيات الراهنة لافريقيا السوداء** (1955) ودرس فيه، انطلاقاً من جماعتين اثنيتين في الغابون

(*) Anthropo-logiques، اي انواع المنطق الإناسية او المناطق الإناسية. وربما كانت هذه الترجمة بحاجة الى تبرير. فلم يدرج أهل العربية على جمع كلمة منطق، إما لاعتبارهم ان المنطق واحد لا يصح عليه الجمع، وإما لعدم الالتباس مع مناطق جمع منطقة. لكن اللفظ الواحد او الصوت، حسب النباء الالسنيات قد يفهم على معاني عدة. ولا ندري لماذا ينبغي ان تقال لفظة منطق غير خاضعة للجمع. علماً بأن أهل العربية لا يجدون حرجاً في جمع مشرق على مشارق ومغرب على مغارب، مع ما في ذلك من اسقاط للحجة (الخاطئة) التي تقول ان المنطق واحد أساساً. اذ ان واحدية المشرق او المغرب لا تقل عن واحدية المنطق (حتى في حال صحتها). أما أننا حيال مناطق بالفعل، فمؤلف الكتاب الذي نحن بصدد عنوانه يقول على سبيل تبريره: «ان قسمي هذا الكتاب يحاولان تعيين المناطق les logiques التي تعتمل في كل المجتمعات.. ولذلك بالضبط ينبغي ان تُعتبر بمثابة المناطق الإناسية» (ص 27، من طبعة كتاب الجيب، 1985، رقم 4037).

والكونغو، تختلفان اختلافاً جذرياً من حيث تنظيمهما التقليدي، تلك التغيرات التي طرأت عليهما على أثر الاستعمار والتي يسمّيها «دينامية التغيرات المجتمعية» (وليس التغير الثقافي كما في السابق)، وذلك انطلاقاً من «وضع» يوصف بأنه «استعماري» ويُحدَّد باعتباره «السيطرة التي تفرضها اقلية اجنبية، ومختلفة اثنياً وثقافياً ـ باسم تأكيدها على تفوقها الإثني والثقافي ـ على اكثرية أهلية أدنى منها من الناحية المادية» (ص 33). ان هذه التغيرات لا تؤدي فقط الى ابتناء تركيبات جديدة، بل انها تؤدي ايضاً الى ظاهرات مرتبطة بالوضع الاستعماري، كإنشاء الكنائس الإرسالية في الكونغو، وهي ظاهرة تشهد على المطالبة بالخصوصية الثقافية تجاه المسيحية، كما تشهد على معارضة السيطرة الاستعمارية.

هذه الدراسة أفسحت المجال بعد ذلك امام العديد من الأبحاث حول بعض المجتمعات الأفريقية التي دُرست فيها الأشكال التقليدية تارة والتغيرات تارة اخرى، فأبرزت استمرارية بعض البنى الى جانب التغيرات العميقة التي أحدثها التحديث.

وكانت كلمتا التقليد والحداثة الكلمتين الرئيسيتين اللتين طغتا على خلاصة كتابه **الإناسة السياسية**، حيث قام، بعد تحديد اطار الحيّز السياسي، بدراسة العلاقة بين القرابة والسلطة، ثم بين الدين والسلطة، وخاصة في المجتمعات البطنية، ثم بدراسة اشكال الدولة المسماة «تقليدية»، بما فيها من بنى تختلف، على تفاوت، من حيث عدم اكتراثها بالمساواة. فيبيّن بذلك كيف ان «الإناسة السياسية تفرض نفسها [...] بوصفها نمطاً من انماط معرفة الاشكال السياسية المغايرة»، يرمي الى تعريف السياسة دون ان يربط هذه اللفظة حكماً بمقولة الدولة، على نحو ما ذهب

الكثيرون، والى المقارنة بين «مختلف اشكال التعبير عن الواقع السياسي» فضلاً عن «مسارات تكوّنه وتغيّره».

هذا، وقد تبلورت دينامية المجتمعات البعيدة هذه على يد مؤلف آخر لا يجوز عدم الاتيان على ذكره هنا، وهو روجيه باستيد. فقد اولى هذا الباحث اهتمامه لمنطقة اخرى من العالم، اذ أقام مدة طويلة في البرازيل مما أتاح له دراسة التغيرات الناجمة عن «التقاء الحضارات» الذي يتجسد هنا بالتقاء الحضارة اللوزيتانية(*) والحضارة الزنجية ـ الافريقية، وخاصة في الحيّز الديني الذي اختلطت فيه الالهة الافريقية والقديسون المسيحيون اختلاطاً توفيقياً جديداً. وقد تجلّى التوفيق المذكور من خلال العبادات الشهيرة التي عرفت باسم عبادات الكاندومبلي (**) . وقد عاين المؤلف هذه العبادات المتّبعة في باهيا، مدينة الرقيق التاريخية، وتبين له ان التوفيق المذكور بين الديانتين اقرب الى تراصف تراثين ثقافيين مختلفين منه الى الانصهار الثقافي الحقيقي.

اما التيار الآخر، تيار الاناسة الاقتصادية الفرنسية، فقد كان على صلة بهذه المدرسة الدينامية، ناهيك بصلته بالمدرسة التطورية.

الإناسة الماركسية ـ الجديدة

اولاً لماذا نقول «ماركسية ـ جديدة» ولم نقل ماركسية وحسب؟ لأن هذه التسمية التي ولدت بعد السبعينات أُطلقت على تيار ثقافي محبّذ لإيديولوجيا ماركس، لكنه مهتمّ بتكييف المواقف

(*) lusitanienne تسمية تطلق على البلاد الاسبانية والبرتغالية معاً (م).

(**) Les cultes du Candomblé.

الأساسية للماركسية مع التغيرات المجتمعية والاقتصادية الراهنة، بمعزل عن ايّ ولاء حزبي او سياسي.

كان ماركس قد اهتمّ بشكل خاص بالعالم الغربي والصناعي في القرن التاسع عشر، الى جانب بعض الاهتمامات الجزئية بالعالم الشرقي والاستعمار (الهند، الصين، الخ.). بالمقابل، استقطبت نظرياته العامة حول تطور التاريخ ومختلف المراحل الاقتصادية، فضلاً عن الدور المميّز الذي أولاه للعلاقات الإنتاجية بوصفها محرّكات لهذا التاريخ، انتباه هؤلاء «الأناسين الاقتصاديين» الذين وجّهوا ابحاثهم بناءً على مقاربات ثلاث:

1 ـ مسألية (*) : اي ان تفسير اوضاع المجتمعات التي لا تعرف الكتابة عن طريق الظاهرة الاقتصادية والعلاقات الانتاجية كان له ان يحوّل اتجاه البحث النياسي بعد ان كان مهتماً كل الاهتمام، حتى ذلك الحين، بدراسة السساتيم القرابية او الفكر الديني.

2 ـ منهجية: اي ان هذا التوجه المسألي الجديد قد ترافق مع منهج يخصّ بالدراسة دينامية المجتمعات عن طريق التركيز على أهمية التنازعات في المجتمعات التقليدية. وهي تنازعات تنشأ عن الصراع على تملُّك الوسائل الانتاجية. وقد اعتمدت هذه الأبحاث ايضاً على التاريخ، لكنه تاريخ لا يقل من حيث نزعته التخمينية عن ذاك الذي أُخذ على التطوريين اعتمادهم عليه، اذ ان هذه الاناسة حاولت ان تُحيي مختلف مراحل التطور الاقتصادي التي ذكرها ماركس، ابتداءً من نمط انتاج الشيوعية البدائية الذي تطلق عليه هذه المدرسة اسم النمط «البطني» او نمط «الاكتفاء الذاتي»، وصولاً الى

(*) Thématique.

الرأسمالية والاشتراكية، مروراً بالنمط العبودي (القديم) والاقطاعي، دون ان تنسى مرحلة النمط الإنتاجي الآسيوي الذي هو عبارة عن تشكيلة اقتصادية ومجتمعية وسيطة بين الشيوعية البدائية ونشأة الدولة، ومعلوم ان هذا النمط كان موضع بحث وجدل عند ماركس، وخاصة بالنسبة للينينية.

3 ـ عملية وسياسية: اذ بما ان الماركسية ليست مجموعة من النظريات وحسب، بل ينبغي ان تحدّد السياسة الاقتصادية ايضاً (اي البراكيس، حسب التعبير الذي اعتمده مؤيّدوها). فإن على كل بحث من الابحاث ان يساهم في شجب مساوىء الاقتصاد الرأسمالي باعتباره عائقاً في وجه النمو الطبيعي للبلدان غير الغربية. ولذلك فإن دراسة الانتقال من النمط الإنتاجي البدائي الى الرأسمالية كانت هي الأخرى من الموضوعات المفضّلة لدى الإناسة الماركسية التي اهتمت بإبراز اوجه التضادّ بين اشكال التنمية في الاقتصادات الرأسمالية والاشتراكية في العالم الثالث. بناءً عليه، جاءت هذه المدرسة لتشهد على صحة الأُمنية التي عبر عنها انجلز في كتابه انتي ـ دورنغ (1877) حين قال «ان الأشكال الانتاجية والتبادلية الرأسمالية أخذت تصبح يوماً بعد يوماً عائقاً لا يُطاق ولا يُحتمل في وجه الانتاج نفسه»، واعتبر ان «ممارسة نقد الاقتصاد البرجوازي حتى النهاية» يعني في الوقت نفسه «دراسة الأشكال التي سبقته [...] وذلك على سبيل ابرازها كنقاط للمقارنة».

لكن الإناسة الاقتصادية الماركسية ـ الجديدة لم تكتفِ بدراسة اشكال الانتاج التقليدية، والنمط الانتاجي الآسيوي وصيغ اندراج الرأسمالية في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، بل تساءلت بصورة

أعمّ حول المشكلات الكبرى التي يطرحها الاقتصاد من حيث ممارسته وتطبيقه في مختلف البلدان.

حقل الاقتصادي

اذا كان باحثو هذه المدرسة يتفقون عموماً على تحديد مضمون الاقتصاد بدراسة الانتاج ومختلف أشكاله، وبدراسة عملية المحاصصة او التوزيع، ثم عملية الاستهلاك، فليس من السهل عليهم تحديد الظاهرة التي لا تتصف جوانبها بأنها اقتصادية بحتة. فإذا كان انتاج الطاقة او انتاج الحديد ومشتقاته نشاطاً اقتصادياً، فماذا نقول عن الكولا الميلانيزية او عن البوتلاتش الكواكيوتلي اللذين رأينا جوانبهما المتعدّدة الوظائف؟ وماذا نقول ايضاً عن ظاهرات كالظاهرات الدينية مثلاً، كالحج الى مكة او الى لورد(*) ، او الظاهرات الفنية، كالحفلة الموسيقية. وهي ظاهرات تنطوي على ابعاد اقتصادية دون ان تكون هي بحد ذاتها ظاهرات اقتصادية؟

هذان السؤالان طرحهما الأناسون على انفسهم، وفي طليعتهم موريس غودلييه الذي تساءل عن موضوع الإناسة الاقتصادية، فضلاً عن المدارس الأمريكية، التي سندرج وجهات نظرها في هذا المقطع.

■ السؤال الأول. هل ان الإناسة الاقتصادية فرع معرفي متميّز عن الاقتصاد؟ بتعبير آخر هل ان الأقوام ذات الاقتصاد المسمى «بدائياً»

(*) Lourdes مدينة صغيرة في منطقة جبال البيرينه الفرنسية. عام 1858 ادعت احدى فتيات هذه المدينة ان مريم العذراء ظهرت عليها مرات عديدة. ومنذ ذلك الحين صارت هذه المدينة محجّة يتوافد اليها الناس لزيارة المغارة التي فيها السيدة مريم، فضلاً عن اماكن مقدسة أخرى. (م)

تسلك سلوكات مختلفة عن سلوكاتنا بحيث لا يصحّ وصف هذه السلوكات بأنها اقتصادية بالمعنى الفعلي؟

هناك عدة اجوبة على هذا السؤال:

أ) لقد اعتقد البعض ان هذه الأقوام ليس لديها سستام اقتصادي فعلي، بل لديها، في هذا الشأن، سلوكات لا عقلية، لا اقتصادية. وبالتالي فدراستها لا تدخل ضمن اطار الاقتصاد العام. ان هذا الموقف الذي لم يتّبعه إلا الأقلّون، كان موضع نقد بسبب اعتماده للفهم الديكارتي للعقلنية (*) ، ومن ثمّ بسبب تعصبه القومي. فالاقتصاد العقلي [اي الذي يأخذ بموجبات العقل] كان له ان يُعتبر، إبان بدايات الرأسمالية، بمثابة الاقتصاد الذي من شأنه ان يعزّز التعاظم والتقدم الاقتصادي والمجتمعي، اي بكلمة، ذلك الاقتصاد الفعّال السليم، وهذا ما ليست عليه هذه الاقتصادات التي نحن بصددها.

ب) كما اعتقد آخرون، ممن نظروا للاقتصاد نظرة اوسع وأشمل، ان هذه السساتيم تختلف عن سساتيمنا، لكن اختلافها هذا لا يعتبر اختلافاً من حيث الطبيعة بل من حيث الدرجة وحسب. فالمعقّد ما هو إلا تطورٌ للبسيط الذي كان قد تكون في صلبه. وفي النهاية لا بد ان تصحّ قوانين الاقتصاد السوقي اينما كان. هذا الموقف هو، بشكل خاص، موقف المدرسة الانكلو- سكسونية الكلاسيكية، الليبرالية، التي تسمى «بالمدرسة الشكلية» (راجع الفصل الثامن)، والتي ترى ان قوانين ومفاهيم الاقتصاد الرأسمالي قادرة على تفسير أيّ سستام اقتصادي. اما دعاتها البارزون فأشهرهم

(*) نحاول ان نميّز بهذه اللفظة بين rationalité و rationalisme (عقلانية). (م)

هـ. هرسكوفيتز(الاناسة الاقتصادية، نيويورك، نورتون وشركاه، 1940) و ر. فيرث (عناصر التنظيم المجتمعي، لندن، واتس وشركاه، 1951).

ج) كما اعترف البعض الآخر بأوجه التشابه القائمة بين الاقتصاد العام والاناسة الاقتصادية، لكنه كان اكثر تحديداً، اذ اعتبر ان للاناسة الاقتصادية موضوعاً خاصاً بها، او ميداناً خاصاً بها، هو دراسة المجتمعات التي لا طبقات فيها، فضلاً عن اشكالها الانتاجية، ودراسة الطوائف الريفية المنخرطة في الدولة الحديثة. فهو، اجمالاً، موضوع النياسة. ولذلك فقد ابرزوا الاختلافات القائمة بين السساتيم التقليدية والحديثة، حتى ان واحداً من ابرزهم، هو ك. بولانيي ذهب الى حدّ التمييز بينهما من حيث الطبيعة ومن حيث اشكال الاستدماج في آن معاً.

- من حيث الطبيعة. ميّز بولانيي بين الاقتصادات «المنخرطة» او المندرجة(*) في البنية المجتمعية، يعني الاقتصادات القليلة التخصص حيث القرابة والدين يظلان يقومان بدور كبير، وبين الاقتصادات «غير المنخرطة» وهي اكثر استقلالية تجاه التنظيم المجتمعي ككل، كما هي الحال في المجتمعات السوقية.

- من حيث اشكال الاستدماج. ميّز بولانيي بين ثلاثة نماذج من الاندماج او من العلاقات المجتمعية - الاقتصادية، حسب انماط الاقتصاد (قَبَلي، فلاحي، رأسمالي، اشتراكي). فهناك اولاً نموذج التعامل بالمثل الذي يطغى عليه تبادل العطايا، وتسوده العلاقات الثنائية الجانب بشكل خاص، كما هي الحال في المجتمعات

(*) embedded بالانكليزية في النص.

البطنية، ومثال ذلك ظاهرات مثل ظاهرة الكولا. ثم هناك نموذج إعادة التوزيع حيث يعمد مركز القرار الى اعادة توزيع ما تدرّه عليه الوحدات الانتاجية او ما يأتيه عن طريق الافراد او الجماعات الخاصة، كما هي الحال بالنسبة للضريبة او للمساعدة التعاونية: وهذه، على ما يقول المؤلف، «حركات تملّك تجري باتجاه مركز معين، ثم تجري انطلاقاً من هذا المركز باتجاه الخارج» (**السساتيم الاقتصادية في التاريخ والنظرية**، ص 245). وهناك اخيراً نموذج السوق، وهو نموذج خاص بالسساتيم السوقية حيث تكون العلاقات المجتمعية ـ الاقتصادية متعدّدة الجوانب والأوجه فضلاً عن كونها محكومة بتقلّبات الأسعار.

هكذا يتبيّن لنا ان ميزة هذا الطرح تقوم على إبراز اهمية العلاقة المجتمعية، التي يتوسّطها الشيء او الخدمة المسداة، بما هي صيغة صالحة لأن تشكل تعريفاً اجتماعياً (سوسيولوجيا) للاقتصاد.

هذا، ونستطيع ان نضيف الى هذا الجهد المبذول من اجل التمييز المقارن بين السساتيم الاقتصادية، تلك النظرة الى طبيعة الاقتصاد المسمّى بدائياً كما يراها م. سالنز. فهو في رأيه اقتصاد يولي مكانة هامة للاكتفاء الذاتي، ويشتغل بتقنيات بسيطة قليلة التمايز، ولا يعتمد إلا قسطاً ضئيلاً من تقسيم العمل (قائما بشكل رئيسي على الجنس). فهو في النهاية اقتصاد اقرب ما يكون الى الاقتصاد المنزلي الذي تسوده العلاقات القرابية من حيث تدبيرها لشؤون الانتاج وتوزيع المواد الاستهلاكية.

■ **السؤال الثاني**. في ظل هذه الظروف، كيف السبيل الى تحديد الاقتصاد وتعيين حقل اتساعه؟

لقد اطلعنا في الصفحات السابقة (ص 257) على التعريفات والمضامين التي اقترحتها مختلف المدارس على تفاوت هذه التعريفات والمضامين من حيث التفصيل. فذهبت المدرسة الشكلية الكلاسيكية، بتعريفها العريض، الى ان الاقتصاد هو العلم الذي يدرس السلوك البشري بما هو علاقة بين غايات ووسائط نادرة لتحقيق هذه الغايات.

وقد شدّد هرسكوفيتز في كتابه المذكور اعلاه على «عناصر الندرة والاصطفاء، التي هي العناصر البارزة» في الخبرة الاقتصادية.

ان هذا التعريف الفضفاض يشتمل على كل عمل غائي يسعى الى تلبية الحاجات، متوسلاً الى ذلك ما استطاع من الوسائل. لكن هذا الموقف تعرّض للنقد، لأن كل شيء يصبح عندئذ موضوعاً اقتصادياً، بما في ذلك الحفلة الموسيقية، اذ ان المغني او الموسيقار انما يتلقّى أجراً يتدبّر به امور حياته (غودولييه، «موضوع الإناسة الاقتصادية ومنهجها»، مجلة لوم (الانسان)، 5، (2)، 1965، ص 38). كما انتقد البعض ايضاً مقولة الندرة، باعتبارها نسبية جداً، لأن تقييمها يتمّ بناءً على الحاجات.

اما المدرسة الجوهرية فقد تقدّمت، مع بولانيي، بتعريف اقرب الى الحصرية، اذ شدّدت على «العلاقة بين الانسان ومحيطه من اجل التزوُّد بالوسائط الضرورية لحاجاته». ولفظة «substantif» التي تعتمدها المدرسة هنا بمعنى الأساسي او الجوهري، يعتبرها بولانيي نقطة تقاطع مؤسساتية بين الانسان ومحيطه. فتلبية الحاجات أمر مادي، لكن النشاطات المجتمعية لها نصيب ايضاً من هذه التلبية. اما فكرة الندرة فتستبعدها المدرسة المذكورة.

للتوفيق بين هاتين النظريتين كان للبعض ان يقول ان الاقتصادي «يشكّل، في آن معاً، حقل النشاطات المخصوصة (انتاج، توزيع، استهلاك) وجانباً خاصاً من جميع النشاطات البشرية التي لا تنتمي انتماء مخصوصاً الى هذا الحيّز، لكن اشتغالها يستتبع تبادل الوسائط المادية واستعمالها» (م. غودولييه. المرجع المذكور، ص 39).

صحيح ان الاقتصادي هو انتاج الحبوب في بوس (*) او انتاج الشمندر في بيكارديا (**)، لكنه ايضاً (وجزئياً) الحج الى لورد او الى مكة، او الحفلة الموسيقية التي تقام في الأوبرا.

البحث عن سساتيم الانتاج السابقة

يُفترَض بنظرية ماركس التطورية المتعلقة بالأنماط الانتاجية ان توجّه البحث حكماً باتجاه دراسة السساتيم الانتاجية في المجتمعات الزراعية او الرعوية القديمة التي تتّصف بالاكتفاء الذاتي وغياب الملكية الخاصة. وقد رأينا كيف اهتمّ انجلز بطروحات مورغان التطورية ورحّب بما أولاه هذا الأخير من اهمية للعوامل التقنية في تطور المجتمعات من الناحية المادية.

لذا سعى نياسون مثل م. غودولييه و ك. مِياسو الى عصرنة مفهوم النمط الانتاجي، بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على أيّة تشكيلة مجتمعية.

(*) Beauce منطقة تقع في الحوض الباريسي الفرنسي تنتج القمح والذرة والشعير (م).
(**) Picardie منطقة فرنسية اخرى معروفة بانتاجها للشمندر الصناعي فضلاً عن القمح (م).

فبعد ان عرّفوه بما هو مجمل القوى المنتجة (اي عوامل الانتاج) والعلاقات الانتاجية، اي تلك العلاقات التي تنشأ بين الفئات المجتمعية بناءً على امكانية توفّرها على القوى المنتجية او الاشراف عليها، سعوا الى التدقيق في هذا الجانب المزدوج من النمط الانتاجي. فكتب غودولييه عن هذا النمط بوصفه «مساراً مزدوجاً، مسار العمل بما هو علاقة البشر بالطبيعة، ومسار العلاقات التي يقيمها البشر في ما بينهم». فالانتاج يعني التوفيق بين «ثلاث فئات من الوقائع»: الموارد او الأشياء التي ينصبّ العمل عليها، ومجموعة الوسائل والأدوات التي تفعل فعلها في الموارد المذكورة، والعمل الذي يبذله الانسان.

لكن هذا النشاط الاقتصادي لا انفصال له عن إطاره المجتمعي، اي عن الوحدة الانتاجية التي قد تكون ورشة عائلية او قرية او منشأة صناعية، الخ. وتنشأ من هذا الإطار المجتمعي علاقات بين الافراد والجماعات، تتفاوت من حيث طابعها التضامني او التنازعي في سبيل التوفُّر على القوى المنتجة والاشراف عليها.

ثم ان هذه العلاقات الانتاجية تظل محكومة بالقوى المنتجة نفسها، بمعنى «ان البشر يغيّرون نمطهم الانتاجي باكتسابهم قوى منتجة جديدة، وعندما يغيّرون نمطهم الانتاجي [...] يغيّرون علاقاتهم المجتمعية بأسرها»، كما يقول ماركس (**بؤس الفلسفة**).

■ **النمط الانتاجي القائم على الاكتفاء الذاتي**. دُرس هذا النمط من خلال النشاطات التقليدية الثلاثة التي يزاولها الانسان: القنص واللقاط، وتربية المواشي، والزراعة.

فشدّد كلود مِيّاسو الذي اهتمّ بالدرجة الاولى بدراسة النشاطين

الأول والثالث، على العلاقة الوثيقة المتبادلة بين الاقتصاد والتنظيم المجتمعي في تلك المجتمعات:

أ) فأبرز اولاً الاختلافات الجوهرية القائمة بين ما يسمّيه نموذج «مجتمع القنص» (القنص واللقاط) ونموذج «اقتصاد الاكتفاء الذاتي الزراعي». ولنذكّر بأن النموذج الأول يتّصف بتقسيم العمل بين الجنسين تقسيماً واضحاً. فالرجال ينصرفون الى القنص، افراداً او جماعات، والنساء يتنقّلن، مُجتمِعات في معظم الأحيان، بحثاً عن حشرات او فطور او جذور او عسل. ونجد هذا النمط في بعض المناطق الفقيرة ذات المناخ القاسي (الصحراء الاسترالية، الغابة الافريقية، مناطق الشمال عند الاسكيمو) وفي مجتمعات ذات مستوى ابسط من مستوى المجتمعات الزراعية.

اما من حيث الانتاج، فالاختلافات شديدة:

ـ اذ تكون الأرض فيها موضوعاً للعمل لأنها تُستغل استغلالاً مباشراً دون ان يُوظَّف فيها العمل بشكل مسبق، بينما هي عند المزارع وسيلة عمل، لأنها تقتضي توظيفاً مسبقاً تتغيّر بعده بفعل الجهد الذي يبذله الانسان. وهذا فرق كان ماركس قد شدّد عليه (رأسالمال، الكتاب الأول، الفصل السابع، 1867).

ـ وبينما يعود الانتاج بمردود فوري، لا يعود بمردوده في الزراعة الا بعد حين.

ـ ومدة العمل اليومي تكون قصيرة في نموذج القنص، حتى ولو لم يكن هناك موسم لا نشاط فيه، كما هي الحال في الزراعة المدارية، مما أتاح لمؤلف امريكي، هو م. سالنز، ان يتحدث في معرض كلامه عن هؤلاء القناصين عن «مجتمع الوفرة الأول» ـ

وهي صيغة فيها بعض المبالغة ـ بحجة ان مجتمعات القنص واللقاط لا تبذل الا قسطاً بسيطاً من العمل يومياً، وليست مهووسة بهاجس الندرة كما هي الحال في المجتمعات السوقية، لأن الحاجات فيها محدودة.

ـ كما انه لا وجود في النموذج المذكور لأيّ فائض في المنتوج، ولا لأيّ تراكم فيه كما هي الحال عند مربّي المواشي والمزارعين.

اما بالنسبة للاستهلاك، فهناك تقاسم للأرزاق ولا وجود لإعادة التوزيع كما في الاقتصاد الزراعي حيث تُحفظ المحاصيل في اهراءات ثم تُوزَّع مدة بعد مدّة.

وأما من حيث البنى المجتمعية فأهل القنص واللقاط يتجمعون في أرهاط ذات تركيب عديم الاستقرار، مؤلفة من جماعات قرابية حصرية. وهي تعتمد الزواج عن طريق تبادل النساء (لفقدان الأرزاق المرسملة)، وتسودها علاقات مساواتية، خلافاً للسساتيم الزراعية حيث يمارس كبار السن رقابة مشدّدة على من هم دونهم سناً، فضلاً عن رقابتهم على النساء، وفقاً لسستام تراتبي مبنيّ على السن.

فالتعاون في شؤون العمل قلّما يكون، والحالة هذه، دائماً، خلافاً للزراعة حيث تشكل العائلة المنزلية الموسّعة (التي تشمل ثلاثة اجيال او أربعة) الاطار المجتمعي الدائم.

ب) وقد أخذ ك. مياسو امثلته من افريقيا، وعرض في مقال له صدر عام 1960 في دفاتر الدراسات الافريقية، كما عرض في كتابه الإناسة الاقتصادية لغورو شاطىء العاج (1964) حالة وحدة

انتاجية تقليدية، هي عبارة عن مجموعة من الافراد من كلا الجنسين يعيشون مجتمعين في قطعة ارض مشتركة او متنقلين معاً، ويعودون في بت امورهم الى شخص بارز منهم، كما يرعون في ما بينهم علاقات قرابية.

ان هذه الطائفة العائلية المتراتبة وفقاً للسن، لديها اقتصاد مبنيّ على الاكتفاء الذاتي وقلّما تعتمد التبادل. اما وسائلها الانتاجية فبسيطة. وأرضها الواسعة تقع بمتناول الجميع، تحت اشراف رئيس الطائفة. ويتمّ تقسيم العمل فيها بناء على السن والجنس، كما ان تقاسم المحاصيل بين شغيلة العائلة او الأسر التي تؤلف هذه العائلة أمر يتولاه كبيرها الذي هو رئيس الجماعة.

فنحن هنا حيال اقتصاد مبني على اعادة التوزيع، اذ ان الأحداث (اي الأصغر سناً او الأجيال الناشئة) يُستغلون لصالح من يكبرونهم سناً، كما تشتغل المرأة عند زوجها الذي يظل تابعاً بدوره لأخيه الأكبر، على ان يعمد هذا، في حينه، الى إعادة توزيع المحاصيل بعد جنيها وتخزينها.

هنا يتساءل المؤلف عن مصدر نفوذ الاخوة الكبار، رؤساء العائلة، في مثل هذا السستام. فهذا النفوذ لا يقوم على القوة، ولا على التحكم بالوسائل الانتاجية، بل يقوم على التحكم بوسيلة الحصول على النساء. والواقع ان الزواج في هذه المجتمعات يشكلّ بالنسبة للرجل ترقيةً في موقعه المجتمعي تعود عليه، بالاضافة الى المرأة التي حصل عليها، باستقلالية نسبية تجاه أخيه الأكبر.

والحال ان الزواج يقتضي دفع سلفات معينة، على سبيل التعويض على العائلة الأجنبية التي تعطي احدى نسائها، وذلك على

شكل «أرزاق زواجية» ذات طبيعة معينة، لا يملكها إلا الاخوة الكبار وحدهم. من هنا تبعيّة الاحداث تجاه الكبار الذين يسعون الى التفاهم في ما بينهم «لكي يحافظوا جميعاً على مرجعيتهم ومرجعيّة كل منهم» داخل الطائفة، عن طريق احتكار الثروات الزواجية. وواضح هنا ان المؤلف يرجع الى النموذج الذي طرحه ماركس في معرض حديثه عن السستام الرأسمالي، اذ شدّد على تحالف البرجوازية وتضامنها من اجل تحسين صراعها مع الطبقة العمالية.

كان من الطبيعي ان تستثير هذه الاطروحة عدداً من الانتقادات. فقد أُخذ عليها اهمالها الشديد لتأثير النفوذ الديني الذي يتمتّع به كبير العائلة نظراً لقربه من الآباء الاولين الذين يرعونها، وبوصفه هو بالذات حارساً روحياً للطائفة، كما أُخِذ عليها تعويلها الكبير على تبعية الأحداث، في حين ان باستطاعة هؤلاء، في كثير من المجتمعات، ان ينتفعوا هم ونساؤهم من محاصيل بعض حقولهم الخاصة. هذا فضلاً عن المجتمعات الرعوية حيث يتصرف الرجال والنساء، ما ان يتزوجوا، بقطيع خاص بهم، في افريقيا على الأقل. كما ان بوسع المرء ان يشير الى ان التمايز التراتبي بناءً على السن لا يتمتع بالاستمرارية التي يتمتع بها التمايز القائم بين الطبقات، اذ ان الشاب الحدث لا بد ان يصبح في يوم من الأيام من الكبار، في حين ان العامل في ظل النظام الرأسمالي نادراً ما يصبح رب عمل.

■ **النمط الانتاجي «الآسيوي»**. كان ماركس قد شدّد على التلاحم القائم بين بعض الطوائف القروية التي لا وجود عندها لملكية الأرض الخاصة، والتي تشبه الطوائف التي اتينا على وصفها من حيث اكتفائها الذاتي، لكنها تختلف عنها من حيث خضوعها

لدولة ناشئة تقتطع خراجاً معيناً من هذه الطوائف. ان هذا «المنتوج الفائض» الذي يُدفع إما عيناً وإما على شاكلة عمل ما، كان يذهب لإعالة بعض الوظائف التي تقوم بها الدولة المذكورة كتنظيم اعمال الري التي تستفيد منها الطوائف (الشرق الأوسط) او تنظيم شؤون التجارة البعيدة.

ان هذا النمط من المجتمعات الذي ينتمي الى حيّز النياسة بما له من نمط انتاجي مخصوص لا هو عبودي ولا هو اقطاعي، قد كان موضع اهتمام عدد من الباحثين الماركسيين نظراً لطابعه المختلَط المؤلف «من طوائف بدائية تسودها ملكية الأرض المشتركة ومنظمة على اساس العلاقات القرابية، ومن سلطة دولة [...] تشرف على استعمال الموارد الاقتصادية الأساسية وتستحوذ مباشرة على قسم من عمل وانتاج الطوائف التي تهيمن عليها» (م. غودولييه، «مقولة النمط الانتاجي الآسيوي»، حول النمط الانتاجي الآسيوي، باريس، المنشورات المجتمعية، ط. 2 ,1974 ص 101-47). ومن المفترض ان هذا السستام كان يتمثّل في الصين القديمة (القرن الثامن قبل الميلاد)، وفي الهند ايام المغول، وفي الشرق الأدنى، كما في الحضارات الامريكية ما قبل الكولومبية، وقد فضّل البعض ان يطلق عليه اسم «نمط الانتاجي الخراجي» بالضبط بسبب انتشاره جغرافياً، علماً ان ميزته الأساسية تقوم على اقتطاع فائض معيّن تجبيه أقلّية معينة وتضعه في خدمة اغراض الدولة الناشئة.

المسائل الأخرى

وقد درس الماركسيون الفرنسيون الجدد هذه المسائل بشيء من الاختصار.

■ **نبدأ بمسألة العمل.** فنجد بهذا الصدد ان التضاد الذي أقامه مالينوفسكي بين «العمل المشترك» «والعمل المنتظم» قد استُعيد من جديد وفقاً للتعابير التي استعملها ماركس إذ تحدث عن «التعاون البسيط» (وهو عمل متماثل يتمّ جماعياً) و«التعاون المركب» (وهو عمل يختلف باختلاف العاملين لكنه يتكامل رغم اختلافه) وهو تعاون يشكل صيغة من صيغ المساعدة المتبادلة التي كان وجودها شائعاً عند جميع الشعوب، لكنه استُخدم احياناً لغايات استغلالية من قبل احدى الأقليات المسيطرة.

لقد استُثمرت عوامل هذا الاستغلال ووسائله في معظم المجتمعات. فبدأت اللامساواة المجتمعية مع ظهور الفائض الانتاجي وتقسيم العمل تقسيماً آخر غير تقسيمه المعتمد بين الرجال والنساء: «فاحدى الاسباب التي يؤتى على ذكرها من اجل تفسير التقدم الذي حققه التقسيم المجتمعي للعمل وظهور الأشكال المختلفة من استغلال الانسان للإنسان هو وجود او عدم وجود القدرة على انتاج الفائض» (م. غودولييه، ضمن كوپان، **الاناسة: علم المجتمعات البدائية**، ص 214).

وقد حُدّد الفائض بأنه «ذلك القسم من الانتاج الفعلي الذي لا يُخصَص للحاجات التي تقتضيها اعادة الانتاج المادي البسيط للجماعة» (ج. شارم، **مقالات حول اعادة انتاج التشكيلات المجتمعية المقهورة**، أعمال اورستوم ORSTOM عدد رقم 1977,64، ص 107).

■ **التبادل وتداول الأرزاق.** ان هاتين المسألتين اللتين اشتهرت بهما النياسة الكلاسيكية، وهما العملة والأرزاق التبادلية، لم تكونا موضع بحث إلا في بعض التعليقات والردود التي ميّزت

بشكل خاص بين الارزاق «الاكتفائية» والارزاق «الاعتبارية»(*).
فصُنفت الأرزاق الى فئات مختلفة ومتراتبة، في ظل غياب العملة عن هذا النمط الاقتصادي. ومن المعلوم ان الوظيفة الأساسية التي تقوم بها العملة هي ان تكون واسطة تبادل ومقياساً لقيمة الاشياء، وأن من مواصفاتها ان تكون واسطة دفع وحيدة وجامعة (في بلاد معينة)، وأن تكون سهلة التداول والاستعمال، الى جانب كونها قابلة للتجزئة. لكن وجود العملة او عدم وجودها يُعتبر عند كثير من الشعوب مسألة متفاوتة من حيث الدرجة، اذ ان بعض الشعوب قد خصّ بالتبادلات هذا النمط او ذاك من الارزاق التي اعتبرها ارزاقاً ثمينة: كالأصداف المسمّاة «كوريس» في افريقيا ما قبل الاستعمار، او البطانيات عند هنود امريكا الشمالية، او الملح في ميلانيزيا، الخ. وهذا هو السبب الذي جعل الارزاق الاكتفائية والارزاق الاعتبارية تشكل دائرتين منفصلتين في حقل التبادل.

■ **التجارة والأسواق.** كان هذان المجالان موضوعاً لعدد من الدراسات، فاعتبرت التجارة بمثابة الوسيلة السلمية التي يتم عن طريقها اقتناء الأرزاق التي لا وجود لها محلياً، إما من الخارج (التجارة البعيدة) وإما في الداخل حيث تعتمد التجارة عادةً شكل الأسواق. وميّز النيّاسون بين المجتمعات التي لا وجود فيها لمواضع السوق، وتلك التي تكون الأسواق فيها على اطرافها، وتلك التي تتمحور الحياة فيها على الاسواق، وذلك حيث تكون المرجعية الدينية او السياسية قوية الى حدّ يمكّنها من فرض احترام السلم والأمن. والواقع ان السوق هي اول شهادة أو دليل على

(*) de prestige اي التي يقتنيها المرء على سبيل رفع درجة اعتباره او حظوته لدى ابناء قومه.

لانتقال من التضامن المبني على الولاء الى البطن الى التضامن المبني على الجوار. فتتأمن الحماية عندئذ على يد جماعة محلية، كالقرية مثلاً. كما كانت دراسة السوق ايضاً وسيلة لتبيان كيف كانت للاسواق التقليدية وظائف مجتمعية (امكنة لإذاعة الأخبار، امكنة للاستعلام، ولعقد القرانات الزواجية. . .) لا تقل اهمية عن وظائفها الاقتصادية البحتة.

المساهمات الأخرى التي قدمتها الإناسة الفرنسية

لم نتطرق في هذه الفصول الى المجالات الأخرى التي خاضت فيها الإناسة، مثل الإناسة الجسدية، والتقنيات والتكنولوجيا الثقافية، والنياسة القانونية، والنياسة الموسيقية، لكن من غير الجائز ان نختتم هذا العرض للتيارات الفكرية ولمجالات البحث دون ان نذكر بعض الكلمات عن مساهمة باحثين من امثال اندريه لوروا - غوران (1911-1986) الذي كان مؤرخاً لأحقاب ما قبل التاريخ ومؤسساً، هو واندريه هودريكور (ولد عام 1911)، للتكنولوجيا الثقافية. فالأدوات، والتقنيات، والاختراعات وانتشارها بين المجتمعات، وتدجين النباتات والحيوانات كانت المسائل المفضلة والأثيرة لهذه الأبحاث التي اسفرت عن نشر كتابين رئيسيّين للروا - غوران عام 1943 وعام 1945، **الانسان والمادة** و **الوسط والتقنيات**. فالانسان انما يؤثر على المادة عن طريق القرع والطرق، او عن طريق العناصر، كالهواء (اسلحة الرمي، التجفيف. . .)، او عن طريق الماء (الصباغ)، وخاصة عن طريق الحديد (التعدين، الفخار. .). والمواد التي يُشتغَل عليها عديدة: فقد تكون صلبة، متفاوتة المتانة، ليفية، لدنة، ليّنة. فكل شعب وكل مجتمع يشهد

والحالة هذه محيطاً او وسطاً تقنياً يضم الأدوات او الوسائل الصالحة للأعمال الخاصة به، جسدية كانت او فكرية.

لكن التكنولوجيا لم تكن حقل البحث المفضّل الذي خاض فيه لوروا - غوران. فقد كان هذا الباحث ايضاً واحداً من اوائل الذين اسسوا النياسة ماقبل التاريخية، اي دراسة السلوك البشري وانواع الحياة التي عاشها انسان ما قبل التاريخ. اما هودريكور فقد كانت علاقة الانسان بمحيطه، ودراسة تدجين النباتات والحيوانات هما الموضوعان اللذان استأثرا باهتمامه. فالنباتات شهدت - كما شهدت التقنيات التي درسها لوروا - غوران - بؤراً معيّنة تمّ تدجينها فيها، ثم كان لها ان تنتشر بعد ذلك التدجين في اقطار العالم. وهناك شهادات كثيرة تنمّ عن معرفة متقدمة جداً، في بعض الأحيان، بالعديد من الأجناس النباتية والحيوانية لدى شعوب ظلت تُعتبر رغم ذلك شعوباً بدائية.

اذا كان إطار هذا الكتاب قد سمح لنا ان نفتح باباً آخر للنياسة صار من الأبواب التي يتزايد تخصّصها واستقلالها يوماً بعد يوم، وهو باب النّياسة الفرنسية، فيفترض بنا ان نكون قد لاحظنا الى اي مدى كانت المساهمة الفرنسية في النياسة، خلال هذا القرن، كبيرة وغنية، لا فقط في مجال المجتمعات البعيدة، بل ايضاً في مجال مجتمعاتنا، وخاصة عبر دراسة عاداتنا التقليدية والفلاحية التي برع فيها باحثون مثل أ. ڤان غينيب (1873-1957) الذي ألّف كتابه **مصنف في الفولكلور الفرنسي**، كما ألّف، عام 1904، كتابه **طقوس الانتقال** (كالولادة، والزواج، والمآتم)، ومثل أ. ڤارانياك مؤلف كتاب **الحضارة التقليدية وأنواع المعيشة**، او مثل دو سانتيڤ وكتابه **مصنف الفولكلور** (1936). هذا، عدا الجيل الناشىء الذي

تخصّص بدراسة مختلف العادات او الممارسات الاقليمية (كالعين، عبادة الأولياء والقديسين، والأعياد الزراعية والكرنڤالات).

وبعد التراجع الذي شهدته الأبحاث الفرنسية على أثر استقلال العديد من البلدان، ونظراً للصعوبات التي اخذت تعترض الوصول الى البلاد البعيدة والغريبة (كاشتراط الحصول على ترخيص بالبحث، والنزاعات السياسية، والحروب الداخلية) اخذ ينشأ تيار جديد يهتم بحضاراتنا القديمة التي اخذت تسير، شأنها شأن فولكلورها، على طريق الزوال.

موضوعات للتفكير

1 ـ انطلاقاً من نصّ ج. بالانديه ادناه، هل باستطاعتك، على ضوء الاتجاهات المنهجية الكبرى في الإناسة، ان تدلي بتعليقك وتتقدم بانتقاداتك عند الاقتضاء؟

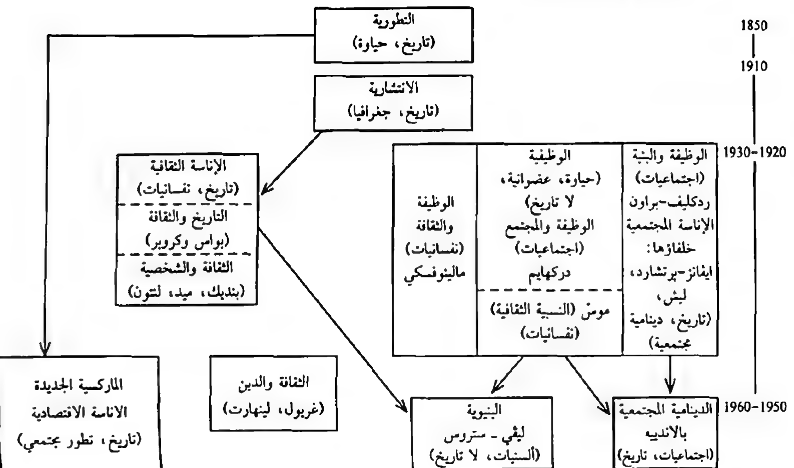
«باستطاعتنا ان ننظر الى اي مجتمع من المجتمعات من زاويتين تبدوان في ظاهرهما متضادتين. وذلك إما ان نأخذ بالاعتبار ثوابته، وعوامل بقائه، واستمراريته، وأما ان نذهب الى العكس، فنأخذ بالاعتبار قواه التحويلية، وتغيراته البنائية، فتتكون لدينا، والحالة هذه، صورتان مختلفتان كل الاختلاف، كلتاهما غير امينة نسبياً لواقع ذلك المجتمع. ان هاتين الطريقتين اللتين تُتَّبعان في تفحّص الواقع المجتمعي تؤديان، في نهاية امريهما، الى تناول العمليات التي تحدّد تبدّل هذا الواقع، وتُحدث فيه، عندما يؤون الأوان، ثورة او طفرة. وتاريخ الفكر المجتمعي انما ينمّ عن تلك المواجهة المديدة القائمة بين هذين التأويلين، ويكشف عن ذلك السجال الذي لم تكتمل فصوله والذي تدور رحاه بين «المحافظين»

و«الراديكاليين». والواقع ان كلاً النهجين مبرران، وإن بدرجات متفاوتة. فالنهج المحافظ يقوم في نهاية المطاف، على المعاينة التي تفيد بأن كل المجتمعات ـ بما فيها اكثرها انفتاحاً على التغيرات السريعة والمتراكمة ـ تبدو على شيء من الاستمرارية. فالتغيّر لا يعصف بها برمّتها، وما يتغيّر منها لا يتبدّل «دفعة واحدة». ان التجاوز الجدلي لكلا هاتين الصيغتين اللتين تنتدبان نفسيهما لقراءة المجتمع هو الأمر الذي يهمّنا ان نصل اليه. وهو أمر مماثل، على الصعيد النظري، لذاك الذي يفعل فعله في صلب السساتيم المجتمعية، والذي كان ج. غورفيتش ينظر اليه بوصفه شكلا من اشكال الجدلية الدائمة بين التراث والثورة.» («التراث والاستمرارية»، الدفاتر الأممية للاجتماعيات، مجلد 44، 1968، ص 1-12).

2 ـ عالج اشكال تقسيم العمل والتعاون عليه في مجتمعات القنص واللقاط، من جهة، وفي المجتمعات الزراعية، من جهة اخرى.

مَـــلاحـــق

1 ـ جدول إجمالي بالتيارات الفكرية



II. Les périodiques et revues ethnologiques

• *En France :*

— *Annales : Économies, sociétés, civilisations*, C.N.R.S., École des hautes études en Sciences sociales, Paris, A. Colin.

— *Cahiers de l'homme*, École des hautes études en Sciences sociales, Paris.

— *Cahiers des Sciences humaines*, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, ORSTOM, Bondy.

— *Cahiers d'Études africaines*, École des hautes études en Sciences sociales, Paris.

— *Droit et Cultures*, Centre Droit et Cultures, université de Nanterre.

— *Ethnologie française*, Paris, A. Colin.

— *Études rurales*, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, Paris.

— *Gradhiva*, musée de l'Homme, section Histoire de l'ethnologie, Paris.

— *L'Homme*, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, Paris.

— *Journal de la Société des Africanistes*, musée de l'Homme, Paris.

— *Journal de la Société des Américanistes*, musée de l'Homme, Paris.

— *Journal de la Société des Océanistes*, musée de l'Homme, Paris.

— *Objets et Mondes*, musée de l'Homme, Paris.

— *Revue internationale des Sciences sociales*, U.N.E.S.C.O., Paris.

— *Terrain*, Mission du patrimoine ethnologique, ministère de la Culture, Paris.

• *A l'étranger :*

— *Africa*, International African Institute, Londres.

— *American anthropologist*, American Anthropologist Association, Washington.

— *American ethnologist*, American Ethnological Society, Washington.

— *Anthropology Today*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres.

— *Archiv für Völkerkunde*, Museum für Völkerkunde, Vienne.

— *Baessler Archiv*, Museum für Völkerkunde, Berlin.

— *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, série B, sciences humaines, Dakar, Sénégal.

— *Civilisations*, université libre de Bruxelles, Institut de sociologie, Bruxelles.

— *Man*, Royal Anthropological Institute, Londres.

— *Zeitschrift für Ethnologie*, Deutsche Gessellschaft für Völkerkunde, Berlin.

III. LES UNIVERSITÉS ET CENTRES DE RECHERCHE SPÉCIALISÉS

• *1. Principales universités dispensant un enseignement d'ethnologie et délivrant éventuellement une licence et une maîtrise spécialisées :*

A Paris

— Université de Paris-V René-Descartes, 12 rue Cujas, 75230 Paris Cedex 05.

— Université de Paris-VII, 2 place Jussieu, 75251 Paris Cedex 05.

— Université de Paris-VIII, 2 rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis Cedex.

— Université de Paris-X, 200 avenue de la République, 92001 Nanterre Cedex.

En province

— Université d'Aix-Marseille I, 29 avenue Robert Schuman, 13628 Aix-en-Provence Cedex 01.

— Université de Bordeaux-II, 146 rue Léo Saignat, 33076 Bordeaux Cedex.

— Université de Lille-I, Institut de Sociologie, 59655 Villeneuve d'Ascq Cedex.

— Université de Lyon-II, 86 rue Pasteur, 69365 Lyon Cedex 07.

— Université de Montpellier-III, Route de Mende, 34032 Montpellier Cedex.

— Université de Nice, 98 boulevard Éd. Herriot, 06200 Nice.

— Université de Strasbourg-II, 22 rue Descartes, 67084 Strasbourg Cedex.

— Université de Toulouse-II, 5 allée Antonio-Machado, 31058 Toulouse Cedex.

— Université de Tours, 3 rue des Tanneurs, 37041 Tours Cedex.

Les autres universités sont susceptibles de dispenser quelques enseignements d'ethnologie en premier et deuxième cycles.

• *2. Centres de recherche, avec généralement formation doctorale :*

— Centre national de la Recherche scientifique (C.N.R.S.), campus Michel-Ange, 75016 Paris.

— Collège de France, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris.

— École des hautes études en Sciences sociales (E.H.E.S.S.), Maison des Sciences de l'Homme, 54 boulevard Raspail, 75006 Paris.

— École pratique des hautes études, Section des Sciences religieuses, 42 rue des Écoles, 75005 Paris.

— Musée de l'Homme, Palais de Chaillot, place du Trocadéro, 75116 Paris.

— Muséum d'Histoire Naturelle, Jardin des Plantes, 57 rue Cuvier, 75005 Paris.

4 ـ تدريس الإناسة: جردة مقارنة

خلال الدورة الثانية لمؤتمر الإناسة العالمي التي انعقدت في كوبنهاغن عام 1938، كانت لجنة الأبحاث الدائمة قد شدّدت على اهمية القيام «بدراسة شروط التدريس الإناسي والنياسي في البلدان الممثلة في المؤتمر، وعوائق اعتماد هذا التدريس فيها». بعد مضيّ أكثر من أربعين عاماً على هذه التوصية، ما زال هذا المشروع مجرّد امنية طيبة، ومن المؤسف ان يلاحظ المرء ذلك الاهتمام الهزيل الذي توليه اجتماعات اهل العلم لأبسط شروط استمرارية البحث وتحسين نقل المعارف.

هذا، رغم ان ادراج فرع من فروع المعرفة ضمن سستام من سساتيم الإعداد يُعتبر من اوثق الأمور التي تضمن نموه وتزايد جمهوره. والحال، ان ما يدعو الى العجب هو ان التفكّر في طرائق تدريس تقنيات البحث او في طرائق تدريس المعارف العامة في فرع معرفي ما، نادراً ما تكون موضع نقاش في اللقاءات العلمية التي يعقدها الباحثون او الجامعيون. وفي فرنسا بشكل خاص، يترك هذا الأمر لبعض الاختصاصيين ممّن يحيطون بأنصبة التدريس الوزارية التي تعتبر، بدورها، وباسم الاستقلالية التربوية للجامعات ولجان النقاش، ان اختيار الطريقة التربوية امر عائد الى المدرس وحده.

لهذا السبب، رأى نفر من المدرسين ـ الباحثين الذين ينتمون الى بلدان مختلفة، ان من المفيد ان يلتقوا ضمن إطار المؤتمر الدولي الحادي عشر للعلوم الإناسية(*) المنعقد في كيبك في آب 1983، لتبادل وجهات النظر حول شروط تدريس الإناسة والوضع الراهن لهذا التدريس. وهما أمران اصبحا مختلفين كل الاختلاف عما كانا عليه عام 1938، عندما نُوِّه للمرة الأولى بأهمية مثل هذه الدراسة. واشترك في هذا اللقاء ممثلون عن افريقيا الجنوبية، وجمهورية المانيا الاتحادية، وبلجيكا، وفرنسا، والبلدان المنخفضة، والبرتغال، والمملكة المتحدة، ويوغوسلافيا، وتمكّنوا من وضع جردة اولى انطلاقاً من الوضع القائم في خمسة بلدان(**). وتناولت هذه الجردة بالدرجة الاولى تدريس الاناسة المسماة «مجتمعية وثقافية» فلم تتعرض إلا لماماً لأنواع التدريس التي تهتمّ بالاختصاصات المجاورة، كالإناسة الجسدية والحياوية، والالسنيات الإناسية، وما قبل التاريخ. وبمعزل عن اوجه الاختلاف التي يمكن رصدها بين سساتيم التدريس اذ يراعي كل منها تقاليده وتراثه، فقد بدا ان هناك اوجُه تشابه عميقة تتّصل بشكل خاص بتطور التدريس في الفترة الراهنة التي تأثرت تأثراً عميقاً بالأزمة

(*) المؤتمر الدولي الحادي عشر للعلوم الإناسيّة والنياسيّة. المرحلة الأولى: كيبك، 14 ـ 17 آب 1983. المجمع 208 ـ A : «تدريس الإناسة».

(**) أ. دوترولو، جامعة لوفان (بلجيكا): «تدريس الإناسة عام 1983»، ج. أدس، جامعة كنت (المملكة المتحدة): «تدريس الإناسة المجتمعية في المملكة المتحدة»، أ. كوستر، جامعة أمستردام الحرّة (البلدان المنخفضة): «تدريس الإناسة في البلدان المنخفضة»، ج. لومبار، جامعة ليل الأولى (فرنسا): «تدريس الإناسة في فرنسا»، ف. ڤاليانيك، جامعة توبنغن (جمهورية ألمانيا الإتحادية): «النياسة في ألمانيا الإتحادية».

الاقتصادية وانعكست مضاعفاتها انعكاساً مباشراً على اوضاع الجامعات الاوروبية، كما تتصل بالاتجاهات الجديدة التي أخذ يتجه نحوها الفرع المعرفي الإناسي الذي اعتُبر انه يتعرّض هو الآخر، في معظم الأحيان، لأزمة داخلية.

■ إناسة أم نياسة؟

كان المصطلح اول وجه من اوجه الالتقاء: اذ تبيّن للجميع ان كلمة «إناسة» حقّقت تقدما كبيراً على كلمة «نياسة». فمن المعلوم، سواء في المملكة المتحدة، مهد الإناسة المجتمعية، او في الولايات المتحدة، مهد الاناسة الثقافية، ان البلدان الانكلو - سكسونية كانت قد تخلّت منذ فترة مبكّرة عن استعمال كلمة «نياسة» التي ارتبطت، في هذه البلدان، بالنظريات التطورية وبالمقاربة التاريخية التخمينيّة. كان كروبر يقول: «اذا كان هذا الفرع المعرفي عبارة عن تاريخ الشعوب الغابرة التي لا تزال مستمرة حتى اليوم، فإنني مستعدّ لأن أدعه فريسة للتقهقر والانحطاط». وفي رأيه، كما في رأي زملائه البريطانيين، ان هذا العلم كان قد بالغ في انصرافه الى الاستقصاء التعدادي للسمات الثقافية، او الى محاولات اعادة كتابة تاريخ الأعراق والثقافات، كتابة قلّما تتصف بالعلمية في نهاية الأمر. ان هذا الميل نحو تفضيل استعمال كلمة «اناسة» لاقى قبولاً في كثير من البلدان الأخرى، كالبلاد المنخفضة، وفي فرنسا في هذه الأيام حيث اخذت الاناسة، تصبح يوماً بعد يوم، مرادفاً للنياسة، رغم ان تلك الكلمة كانت تطلق، تقليدياً، على دراسة الأعراق وعلى مواصفات الانسان الجسدية، متعارضة في ذلك مع النياسة، بل حتى رغم اتخاذها احياناً معاني اوسع من معاني النياسة، بما هي دراسة عامة للانسان في الزمان والمكان على نحو

ما يستعملها ليڤي-ستروس. غير ان كلمة «نياسة» لا تزال معتمدة في المصطلحات الادارية التي تأخذ بها فروع التعليم الجامعي. اما في جمهورية المانيا الاتحادية، فرغم ان كلمة «نياسة» لا تزال معتمدة في الكتابات العلمية، على نحو ما تشهد عناوين بعض المؤلفات التي صدرت مؤخراً، متجاوزة بذلك التمييز الكلاسيكي بين الڤولكركوندي(*)، اي إناسة الشعوب غير الأوروبية، والڤولكسكوندي(**)، اي الاناسة المتعلقة بالفولكلور الأوروبي وبالتراث المحلّي، فليس من النادر ان نجد فيها اليوم استعمالاً لتسمية الإناسة المجتمعية والثقافية في بعض المنشورات، مما يدل هنا ايضاً على التأثير المتصاعد الذي حققته المصطلحات الانكلو-أميركية. غير ان النياسين الذين ينتمون الى تراث الڤولكركوندي يتجنبون التسمية المذكورة، نظراً لأن الإناسة كانت قد شهدت، في فرنسا، ارتباطاً تراثياً شديداً بالإناسة الجسدية والحياوية.

لكن هذا الالتقاء المشترك حول كلمة إناسة يعود فيتضح ايضاً من خلال تطور علاقات هذا العلم بالعلوم المجاورة له تطوراً مماثلاً الى حدّ كبير. ففي غضون بضعة عقود أخذت العلاقات المتميّزة التي كانت تربط الإناسة الجسدية والحياوية، والألسنيات، و ما قبل التاريخ، خاصة على صعيد التدريس، من جهة، والإناسة المجتمعية والثقافية، من جهة اخرى، تزول تدريجياً لصالح التقرّب من الاجتماعيات (السوسيولوجيا)، خاصة في المملكة المتحدة، وفرنسا، والى حد ما في البلدان المنخفضة.

(*) völkerkunde.

(**) volkskunde.

ففي بداية هذا القرن، كان الأناس الانكليزي اختصاصياً بالأثريات (الاركيولوجيا) وبالإناسة الجسدية ايضاً. فكان هناك، على سبيل المثال، كلية للأثريات والإناسة في جامعة كمبريدج، كما كان هناك قسم للنياسة وما قبل التاريخ في جامعة اكسفورد. اما بعد الستينات، فقد صار طالب جامعة كمبريدج ملزماً بالاختيار بين الإناسة، والاجتماعيات، والنفسانيات المجتمعية، ولم يعد يختار بين الاثريات والإناسة الجسدية. ونلاحظ وجود هذه الظاهرة نفسها في فرنسا، حيث كان متحف الانسان في باريس يوفّر لطلابه، حتى العام 1968، تدريساً يتناول، في آن واحد، الإناسة المجتمعية والثقافية، والألسنيات، وما قبل التاريخ، والإناسة الجسدية والحياوية. فلما تمّ اصلاح التعليم العالي، وتنامت في الجامعات منابر النياسة، وارتبطت هذه المنابر عموماً بكليات الآداب والعلوم المجتمعية رغم قدمها، أدى ذلك بمعنى من المعاني الى تشظّي الإناسة بمعناها الواسع بحيث لم يبق لها إلا جانبها النياسي، وصارت النياسة تُدرّس كمادة مساعدة لدراسة الإجتماعيات والعلوم المجتمعية بشكل عام. اما في المعاهد المتخصّصة - باستثناء معهد اللغات والحضارات الشرقية - فالإناسة تُدرَّس إما كفرع معرفي وحيد، وإما ضمن اطار منطقة ثقافية معينة، كما هي الحال، بشكل خاص، في مدرسة الدراسات العليا في العلوم المجتمعية. في البلدان المنخفضة، تشكلّ اقسام الاناسة جزءاً من كليات العلوم المجتمعية، كما يرتبط تدريسها ارتباطاً وثيقاً في برنامج الدروس مع تدريس الاجتماعيات غير الغربية. الأمر الذي نجده احياناً في فرنسا والمملكة المتحدة ايضاً، ولكن بصورة اقل انتظاماً. وفي بلجيكا نلاحظ وجود الظاهرة نفسها، اذ ان الاناسة قد ترتبط بالاجتماعيات تارة، او بالنفسانيات طوراً، الخ.، وذلك حسب الجامعة

الواحدة. بالمقابل، نجد في جمهورية المانيا الاتحادية ان النياسة تشكّل تدريساً قائماً بذاته بعد ان وضعت مسافة بينها وبين الاثريات وما قبل التاريخ من جهة، والاجتماعيات وعلوم الثقافات التجريبية، من جهة اخرى. إما الالسنيات ـ وتاريخ الحضارات بمقدار اقلّ ـ فهي وحدها التي تشكل جزءاً من الإعداد [الجامعي]، مما يساهم في عزل الأناسين عن الأثارين، والاجتماعيين، والحياويين، ويجعل الممارسة المتعدّدة الفروع المعرفية امراً صعب المنال.

الظروف التاريخية للتدريس

ان اوجه التشابه هذه التي نستطيع معاينتها في البلدان الخمسة المذكورة، بما فيها كل الفروقات الدقيقة التي يجب ان تؤخذ بالاعتبار، تتفسّر جزئياً على الأرجح بأن هذه البلدان قد مرت بأوضاع تاريخية متقاربة. ففي اوروبا الغربية اكثر من أي مكان آخر، كانت الإناسة «وليدة الاستعمار»، ولم يكن وضعها هذا بمعزل عن تحديد طبيعة تدريسها ومضمونه.

لقد ازدهرت إناسة البلدان المغايرة والبعيدة ازدهاراً خاصاً في فرنسا، والمملكة المتحدة، والبرتغال، وإسبانيا، وبلجيكا، والبلدان المنخفضة، وجمهورية المانيا الاتحادية، وايطاليا، وكان ازدهارها أقلّ بكثير عند امم اوروبا الوسطى حيث تركّز البحث، بالعكس، على دراسة العادات والتقاليد الاقليمية والفولكلور، بهدف اعادة الاعتبار للثقافات المحلية العائدة لشعوب كانت تطالب بهويتها القومية (بولونيا، المجر، الخ.). الى ذلك، شهدت بعض البلدان وضعاً وسطاً، عندما كانت دراسة الطوائف «الغريبة» تتمّ بناءً على الضرورات الناجمة عن تكوّن أمة تعددية تسعى الى تحقيق وحدتها،

وتستجيب لاهتمامات سياسية داخلية. فقد نمت الإناسة في الولايات المتحدة، في مبتدإ امرها، في المناطق المخصصة للهنود سكان البلاد الأصليين، قبل ان تتجه نحو آفاق اخرى، وكذلك الأمر في استراليا او في افريقيا الجنوبية. فكانت هذه الاختلافات في الأوضاع التاريخية اموراً حاسمة في بلورة صورة التدريس الإناسي نفسها. كما كانت فرنسا، بهذا الصدد، نموذجاً مثالياً، باعتبارها البلد الذي عمل فيه الاستعمار والرغبة السياسية في تحقيق وحدة ثقافية فرنسية ـ واحدة لا تتجزأ ـ على صرف الانظار والانتباه عن الدراسات الفولكلورية والخصوصيات الاقليمية، وتوجيهها نحو بلدان ما وراء البحار، وخاصة باتجاه افريقيا. ولكن اذ كان الاستعمار قد حدّد التوجّهات العلمية، فإن صيغة هذا الاستعمار كان لها ايضاً ان تقوم بدور معيّن في نمو الأبحاث، وبالتالي، في التدريس. هكذا كان للبعض ان يلاحظ ان الدراسات الإناسية كانت قد بدأت في الأراضي البريطانية قبل ان تبدأ في الأراضي الفرنسية، وأن ذلك يعود، في جزء كبير منه، الى ان الانكليز كانوا يطبّقون في الأراضي التي استعمروها سستام الادارة غير المباشرة، مما اضطرهم الى معرفة العادات والتقاليد المحلية، الأمر الذي لم يكن على هذا النحو في الأراضي التي استعمرها الفرنسيون، نظراً لأن السياسة الاستيعابية لم تكن تفرض على اصحابها الفرنسيين ان يسارعوا الى دراسة التنظيمات المجتمعية والثقافات.

بالمقابل، كان لنهاية الاستعمارات وقع عكسي. فلاحظنا تجدُّد الاهتمام بدراسة العادات والتقاليد الاقليمية والخصوصيات المناطقية، سواء من قبل المملكة المتحدة او من قبل فرنسا. ولأسباب سياسية، ومالية ايضاً، صار وصول الباحثين الى «الميدان»

الاجنبي، في البلدان المستقلة الجديدة، أمراً مُشكلاً. وأضيف الى ذلك، بالنسبة لفرنسا، رغبة مستجدّة بدعم حركة واسعة ترمي الى الحد من المركزية، وتتوافق مع ارادة عامة اخذت تعاني يوماً بعد يوم من رتابة الصيغة الواحدة المفروضة، ومن الأعباء المدينية. فعرفت الستينات بداية ازدهار الأعمال النياسية في فرنسا، كما شهدت الى حدّ ما، تغيُّراً في مضمون البرامج التعليمية، خاصة في جامعات المحافظات. وحصل الأمر نفسه في المملكة المتحدة. فبعد ان كانت الأجيال الاولى من الباحثين والجامعيّين تتجه باهتمامها نحو بلدان افريقيا وأوقيانيا ونحو الهند، أخذ البحث في هذه الأيام يتناول انحاء اخرى من العالم، بما فيها الجزر البريطانية نفسها.

■ ازمة مزدوجة: ازمة الإناسة، أزمة الجامعات

ان النجاح المتزايد الذي عرفته الإناسة بعد الستينات، وارتفاع عدد الطلاب الذين اعربوا عن اهتمامهم، على اختلاف آفاقهم، بهذا الفرع المعرفي، يخفيان عمق الأزمة التي تعاني منها الإناسة. لم يكن في المملكة المتحدة، قبل الحرب، إلا ست جامعات تتوفّر على اقسام للإناسة. فبتنا نجد اليوم تدريساً لهذا الفرع المعرفي في اكثر من ثلاثين جامعة، هذا عدا الجامعات التي تقترن فيها دراسة الاجتماعيات بالاناسة. كما ان تدريسها قد ترسّخ، ثم تنامى، في اقسام بعيدة عنها كالتربية او الطب العقلي. وحصلت الظاهرة نفسها في فرنسا حيث تمّ ايجاد اقسام جديدة في الجامعات،بعد 1960، فضلاً عن ايجاد اشراف على الدراسات في المعاهد المتخصّصة، كمدرسة الدراسات العليا في العلوم المجتمعية. في موازاة ذلك، لم يرتفع عدد الباحثين في المركز الوطني للبحث العلمي CNRS

بصورة ملحوظة إلا عام 1976. اما في البلاد المنخفضة، فمن اصل ثماني جامعات كبيرة هناك ست جامعات تتوفّر على إعداد كامل في الإناسة، وذلك في كليات العلوم المجتمعية الي يرتادها قرابة 2000 طالب (إناسة واجتماعيات العالم الثالث). وفي جمهورية المانيا الاتحادية تضاعف عدد الطلاب اربع مرات بين عامي 1974 و 1983: فبلغ عدد المسجلين الاجمالي 8300 طالب، منهم اكثر من 4000 في النياسة كمادة رئيسية. اما سباب هذا التقدم فملتبسة. يتساءل أ. دوترولو، من جامعة لوڤان الكاثوليكية عن اسباب مثل هذا الإقبال على دراسة هذا الفرع المعرفي، علماً ان الطلاب يأتون اليه من فروع النفسانيات، والحقوق، والآداب، والهندسة المعمارية، بقدر ما يأتون اليه من العلوم المجتمعية. ربما كان تفسير هذه الظاهرة لا يكمن في البحث عن معرفة دقيقة بالإناسة، بقدر ما يكمن في رغبة هؤلاء الطلاب، رغبة غامضة، في ايجاد مسافة بينهم وبين مجتمعاتهم، وفي التطلع نحو اغتناء ثقافي ونحو مصدر لإغناء التيار الإنسي ربما كانوا يعوّلون على العثور عليه في ثقافات بعيدة عن ثقافتنا وأقل غُفلاً منها.

ويبدو واضحاً ان هذا النجاح الذي حقّقته الإناسة قد جعل منها فرعاً معرفياً يرمي الى الإغناء الثقافي لعدد كبير من أنواع الإعداد الأخرى، لكنه افقدها خصوصيتها ورسالتها المهنية التي كانت تتمتع بها في السابق. فصارت والحالة هذه تقدّم لدراسها «ثقافة» و «افكاراً» اكثر مما تزوّده بـ «تقنيات» و «خبرات». هذا هو ثمن النمو الكبير الذي حققته في الجامعات العلوم والتقنيات الجديدة، التي تتصل بمهن نقتضي إعداداً دقيقاً ومختصاً في آن معاً، مما ساهم في ايجاد هوّة كبيرة بين نمطَيْ التعليم، فبتنا نجد

فروعاً متخصّصة وتقنية لكنها ذات غايات مهنية، وفروعاً عامة و «ثقافية» لكنها لا تؤمن لأصحابها عملاً مضموناً. فقد اجمعت كل مساهمات هذه الندوة على الإشارة الى غياب الطلب على دارسي الإناسة غياباً يكاد يكون تاماً، سواء بالنسبة للجسم التعليمي او بالنسبة للباحثين. وهذه ظاهرة لا تعود فقط الى ازمة الإناسة او ازمة الجامعة بشكل عام، بل تعود ايضاً بكل بساطة الى الأزمة الاقتصادية بالدرجة الاولى.

لقد بيّن ف. ڤاليافيك ان النياسة استفادت، في جمهورية المانيا الاتحادية، من التوسّع الكمّي الذي شهده التعليم العالي خلال سنوات التعاظم الاقتصادي. اذ تبيّن من التحقيقات التي جرت في جامعات جمهورية المانيا الاتحادية ان نسبة عدد المدرّسين الى عدد الطلاب في النياسة كانت عام 1983، واحد لـ 85، بينما لم يكن متوسط هذه النسبة اذا اخذنا كل الفروع المعرفية معاً اكثر من واحد الى 47، والأرجح ان من الممكن تعميم هذه النتيجة على بلدان أخرى.

ذلك اننا نلحظ وجود ازمة الإناسة هذه في كل المجالات: اولاً من حيث موضوعها بالذات، وذلك مع انقراض المجتمعات المسمّاة «تقليدية»، ومع انتقال خصوصيتها من موضوع منقرض الى منهج وتقنيات في البحث لا تطغى عليها العدّة الكمية كما هي الحال في الاجتماعيات. ثانياً، من حيث حدودها بما هي فرع معرفي، وهي حدود تشكو من بعض الغموض والالتباس. ثالثاً، وبشكل خاص، من حيث استخدام المتضلّعين فيها اذ غدا عددهم كبيراً بينما صارت فرص عملهم قليلة.

اما في الجامعات التي اخذت تفتقد هي بالذات الى الملاك

التعليمي والتمويل، فإن الإناسة قد استعادت انفاسها مع ازدهار الأبحاث التي تدور حول تنمية بلدان العالم الثالث، لكن الخبرة بيّنت في هذا المجال ان علوم الطبيعة (كعلوم الأرض، والحياوة البحرية. . .) استنفرت عدداً من الباحثين اكبر من العدد الذي استقطبته العلوم المجتمعية، وأن الاقتصاد والسكانيات قد حظيا، من بين هذه العلوم، باهتمام اكبر من ذاك الذي حظيت به الاناسة، بل حتى الاجتماعيات.

كما ان الوضع الراهن للجامعات لا يشجع، من ناحية اخرى، على التفاؤل. فقد اشار ج.س. ايدس في معرض كلامه عن الوضع في المملكة المتحدة، الى عزم الحكومة على وقف تعاظم القطاع الجامعي، مما دعا عدداً كبيراً من الاساتذة الى التفكير بالتقاعد قبل الأوان، وأن الاستعاضة عن الأناسين البارزين الذين سيتقاعدون لن يتأمّن، على الأرجح، عن طريق تعيينات جديدة مساوية لعدد المتقاعدين، الأمر الذي يتهدّد تجديد الجسم التعليمي وترقية المحاضرين البارزين. كما ان ازدياد رسوم الدراسة يشكل خطراً هو الآخر من حيث تقليصه لإمكانيات الوصول الى الجامعة، وخاصة وصول طلاب العالم الثالث اليها، الأمر الذي أخذ يتضّح بالنسبة لبلجكا، حيث أخذ الطلاب الزائيريون يحوّلون طلبات تسجيلهم الى الجامعات الواقعة شمال فرنسا نظراً لأن رسوم التدريس فيها أقل قيمةً.

يبقى ان هذه الأزمة المزدوجة لم تحل حتى الأن دون تنامي تعليم الإناسة، رغم ان غائيتها وموضوعها قد اتّخذا أوجهاً مختلفة عن ذي قبل، وفقدا بعض خصوصيتهما التي كانا يتمتعان بها حتى مدة قريبة.

هناك ظاهرتان، سبق ان اشرنا اليهما، تؤثران تأثيراً شديداً على تنظيم اشكال التدريس الاناسية: أ) التقارب التدريجي والمضطرد بين الإناسة والاجتماعيات (الغربية او العالمثالثية، حسب الحالات) على حساب الإعداد السابق الذي كان اقرب بكثير الى الإعداد المتعدّد الفروع المعرفية نظراً لأنه كان يجمع بين ما قبل التاريخ، والالسنيات النياسية (اثنو ـ السنيات) والإناسة الجسدية، ب) تعميم الإناسة بما هي مادة «ثقافية» يزداد اقبال الطلاب عليها يوماً بعد يوم رغم اختلاف مشاربهم، ويُفترض بها بالتالي ان تهيىء إعداداً يقلّ تخصّصه يوماً بعد يوم، نظراً لتوجّهها الى جمهور لم يعد معنيّاً بصورة مباشرة بهذا الفرع المعرفي مثلما كان معنيّاً به في السابق.

ان هذين الاتجاهين المشتركين بين البلدان الخمسة يترافقان مع تباعد الفهم التقليدي في هذه البلدان الى التدريس الإناسي. ففي فرنسا، بشكل خاص، نادراً ما جرت العادة على اعتبار هذا التدريس موضوعاً لتدرّج طويل يفترض إدراجه على امتداد السنوات اللازمة لحصول الطالب على الإجازة او الجدارة. وحتى عام 1968، كانت النياسة شهادة من شهادات الإجازة يستطيع الطالب ان يختارها بعد سنتين من دراسته العليا. فكانت بالتالي مادة اختصاص متاحة للطلاب المتقدمين، وخاصة ضمن إطار بعض المؤسسات مثل المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس او متحف الانسان، او لأولئك الطلاب الذين يريدون، بعد «تخرّجهم»، ان يتمرّسوا بأصول البحث. بعد العام 1968، صارت الاجازات والجدارات في النياسة تعطى في بعض الجامعات، ولكن باتّباع

تدريس وتدّرج مخصوصيْن ابتداء من السنة الدراسية الثالثة فقط (وذلك في 8 جامعات من اصل 17 جامعة تتوفّر على إعداد إناسي، حسب تحقيق اجرته مؤخراً الرابطة الفرنسية للأناسين). اما في الجامعات الأخرى فيرتبط تدريس النياسة بتدريس الاجتماعيات ويفضيان الى اجازات وجدارات في الاجتماعيات، مع تلقّي دروس في الإناسة، الزامية او اختيارية حسب الحالة. اما في البلدان الأخرى فنجد، بالمقابل، تقاليد تخصّ دراسة النياسة باستقلالية اكبر، ويتدرّج على فترات اطول. فالمملكة المتحدة، بشكل خاص، تملك جامعات ذات اقسام قائمة بذاتها، تفضي الى مستوى ما بعد التخرج (8 او 9 جامعات)، وجامعات تقترن فيها دراسة الاجتماعيات والإناسة معاً، وجامعات اخرى تفسح مجالاً اوسع لدراسة الإناسة في مجالات الإعداد للعلوم المجتمعية، وجامعات رابعة يطغى عليها التدريس المتعدّد الفروع المعرفية، في كليات مختلفة. وكذلك الأمر في البلاد المنخفضة حيث نجد 6 جامعات فيها اقسام للإناسة تُعدّ طلابها طيلة خمس سنوات تمنحهم بعدها كفاءة (دبلوماً) في هذا الفرع المعرفي. كما نجد في بلجيكا ايضاً ان الدراسة الكاملة للإناسة تتمّ بشكل خاص في جامعة بروكسل الحرّة وفي جامعة لوڤان الكاثوليكية الفلمنكية. اما في جمهورية المانيا الاتحادية، فالنياسة تُدرّس بوصفها مادة رئيسية في حوالى خمس عشرة جامعة اهمها، من حيث عدد الطلاب، جامعات برلين و ميونيخ وغوتنغن وكولونيا وفرانكفورت ومايانس وهامبورغ وبعض الجامعات الأخرى. كما ان مدة الدراسة للحصول على الجدارة تتراوح بين اربع وخمس سنوات، وتعتبر دراسة الإناسة خلالها إلزامية.

لكن التنظيم التقليدي للدراسة الإناسية قد يتّخذ أوجهاً اخرى. وذلك ليس فقط من حيث استقلالية هذا الفرع المعرفي او خصوصيته حيال الفروع الأخرى، بل ايضاً من حيث استقلالية الجامعة وخصوصيتها من ناحية طبيعة التدريس وبرامجه. وفي هذا المجال نجد تعارضاً بين الجامعات البريطانية والهولندية من جهة، والجامعات الفرنسية والالمانية من جهة اخرى. والواقع ان اقسام الإناسة، في المملكة المتحدة، ظلّت أمينة لتقاليد بعض الاساتذة الكبار من رؤساء الأقسام الذين ارتبط اسم بعض الجامعات باسمهم: ايڤانز-پرتشارد في اكسفورد، فورتس و ليش في كمبريدج، غلوكمان في منشستر، بحيث تميّزت كل من هذه الجامعات بفهم معيّن للإناسة وبـ «ميادين» معيّنة. هكذا ارتبطت كل جامعة بـ «مدرسة» معيّنة، وصارت بالتالي منغلقة على ذاتها. اما في البلاد المنخفضة فقد تمحور التخصص حول بعض المناطق او الساحات الثقافية المفضّلة، او حول اختصاصات إناسية، كأن تختص جامعة ليدن بأفريقيا السوداء واندونيسيا، او ان تختص جامعة امستردام بأوروبا والمتوسط وجنوب شرق آسيا والالسنيات، او جامعة اوتريخت بأمركا اللاتينية، ونيميك بالمحيط الهادىء والإناسة الاقتصادية.

هذا الاتجاه نحو تخصُّص الجامعات أمر لا نجده في فرنسا او في جمهورية المانيا الاتحادية، اذ تبدو الدراسة في هذين البلدين اقرب الى التداول بين عدة جامعات، فإذا تخصّصت كان تخصّصها عائداً بالدرجة الأولى الى شخصية الاساتذة وخبراتهم، اذ يعمد كل منهم الى توجيه محاضراته وابحاثه باتجاه آرائه وتصوراته الخاصة. بالمقابل، نجد في بعض المعاهد، سواء في جمهورية المانيا

الاتحادية او في فرنسا (معهد اللغات والحضارات الشرقية، ومدرسة الدراسات العليا في العلوم المجتمعية، ومتحف الانسان، في باريس) ان التدريس قد يتخذ طابعاً متخصّصاً بمقدار ما هو مبنيّ على إعداد طلاب متقدّمين. وهذه ايضاً سمة خاصة من سمات السستام الفرنسي الذي يفصل الى حدّ ما بين التدريس العام الذي يتمّ في الجامعات بالدرجة الأولى، وبين تدريس ممارسة البحث الذي يتركّز بشكل خاص في باريس والمنشآت المتخصّصة.

■ التربية والجمهور الطلابي

تغيّرت الاساليب التربوية والمناهج الدراسية بتغيّر الأزمنة، كما تغيّرت ايضاً الأمكنة المفضلة التي تركّزت عليها الابحاث الاناسية، فضلاً عن ان الاهتمام الذي يولى لبعض المجتمعات او لبعض القارات يخضع هو الآخر لتأثير الموضة التي تروّج لها الصحافة ووسائل الإعلام الاخرى.

ففي فرنسا، ظلت موجة الابحاث الافريقية شديدة بين عامي 1950 و 1965، الى ان انحسرت بعد ذلك وحلّت محلّها الابحاث حول هنود امريكا الجنوبية، ثم آلت بعد ذلك، في حدود السبعينات، الى التغنّي بالأرياف الفرنسية.

ويصحّ الأمر نفسه على طرائق التدريس. فقد أشار إيدس الى ان الستينات كانت بالنسبة للمملكة المتحدة ـ والمثل قابل للتعميم على الأرجح ـ سنوات الدراسات المونوغرافية التي تدور حول اثنيّة واحدة تنتمي الى منطقة ريفية من مناطق بلد مستعمَر، وأن دراسة النشاطات التقليدية كانت تتم من منظار الوضع الناسوتي (الاثنوغرافي) الراهن. اما في السبعينات، فقد كان لمقاربة م.

غلوكمان الدينامية وللتأثير الماركسي ان يدفعا الباحثين تدريجياً باتجاه دراسة التغيّر المجتمعي، ودراسة المجتمعات المعقدة، وموجات هجرة اليد العاملة. وأما في الثمانينات فقد ازداد تأثير المقاربة الماركسية بينما ارتسمت معالم إناسةٍ اقرب الى التركيز على مشكلات التنمية، وذلك في اطار اعتماد اكثر من فرع معرفي واحد (اقتصاد، تاريخ، سياسة. . .). بالمقابل، ظلت بعض البلدان، كجمهورية المانيا الاتحادية والنمسا، واقعة، طيلة سنوات عديدة، تحت تأثير المدرسة الانتشارية بحيث طبع التوجُّه التربوي في كلّ جامعاتها. وكان لهذا الحضور المديد للتيار الانتشاري(مدرسة النياسة التاريخية) ان يخمد الاتجاهات الأخرى، بحيث لم يحصل التنويع النظري والمسألي في البلدان المذكورة إلا مؤخراً، تحت وقع التأثير المتزايد الذي احدثته النظريات المجتمعية والثقافية الانكلو- سكسونية، وذلك رغم وجود بعض التيارات الالمانية القحّة، كالنياسة الاجتماعية عند ثورنوولد ومولمان.

فإذا كان التدريس محكوماً بالتوجهات الخاصة التي تتّخذها جامعة معينة (في المملكة المتحدة ـ الى حد ما) او حتى بلد بكامله (جمهورية المانيا الاتحادية في ما مضى)، فهو محكوم ايضاً بطبيعة العتاد التربوي نفسه، اذ يكون من الممكن وضع الكتابات الإناسية بمتناول الطلاب، عندما يحتاجون اليها.

ففي فرنسا، مثلاً، كان لإقدام بعض الناشرين على ترجمة عدد كبير من كتابات مالينوفسكي وايفانز-پرتشارد والأناسين الأمريكيين، وإصدارهم هذه الكتابات في طبعات ميسّرة، ان يساهما في تقريب اطروحات هؤلاء المؤلفين واهتماماتهم من اذهان الطلاب المبتدئين وغير المتخصّصين، رغم ان تقدّمهم في الدراسة قد

يضطرهم في ما بعد الى إبداء بعض التحفظات على هذه المكتسبات الأساسية الاولى. والواقع ان المدرّس لا يسعه إلا في مرحلة لاحقة وفي اطار إعداد متقدّم ان يتخلّى عن هذا الجانب العام و «الثقافي» من تدريسه، لينصرف الى مواجهة ما هو أولى وأهمّ، فينقل الى طلابه عندئذ خبرته «الميدانية» التي كانت تعتَبر، في السابق، العنصر الجوهري في إعداد النياس وتمكّنه من النياسة. يضاف الى ذلك، تركيز انتباهه على مجال من مجالات البحث الإناسي اشدّ خصوصيةً وتخصصاً (القرابة، الاقتصاد، الشعائر، السياسة، الخ.). غير ان تدريس الاختصاص الواحد لا يسعه ان يطاول العدد الأكبر، في فرنسا، الا عندما تتعمّم صيغة النشر الميسّرة التي يسميها الانكليز بيپُرباك(*) ، والتي تضمّ في مجلد واحد عدداً من المقالات التي كتبها مؤلفون مختلفون حول مسألة واحدة.

وبصورة عامة، نستطيع القول ان اعتماد تعدّدية الفروع المعرفية في المشروع التربوي ينمو نمواً واسعاً، ربما باستثناء جمهورية المانيا الاتحادية حيث تتطور الأمور بشكل ابطأ. ففي المملكة المتحدة تُعطى بعض الدروس من قبل جماعة من المدرّسين الذين ينتمون الى فروع معرفية مختلفة. وفي البلاد المنخفضة تُدرَّس الإناسة جنباً الى جنب مع غيرها من العلوم المجتمعية خاصة تلك العلوم التي يُرتجى منها تغذية الابحاث حول العالم الثالث. وفي فرنسا نجد تقليداً يستند في مرجعيته الى دركهايم وموسّ يسعى الى ايجاد اساس نظري للجمع الوثيق بين الاجتماعيات والإناسة، الأمر الذي يبّرره على كل حال قلّة فرص العمل المتاحة لخريجي هذه الأخيرة. في بلجيكا، يشير أ. دوترولو

(*) paperback

الى ان الأناس يتجه الى ان يصبح بفعل قوة الأشياء نفسها «شخصاً متضلّعاً في العلوم المجتمعية على اختلافها»، كما تتجه الاناسة لأن تصبح «فنّ تعددية الفروع المعرفية»، وذلك نظراً لأن رسالتها لم تعد تقتضي من حاملها ان يتعامل مع نظرية بعينها، بقدر ما صارت تقتضي منه ان يأخذ بالاعتبار، حيال ظاهرة ملموسة، مختلف مستويات وأنصبة الواقع التي تُكوّنها.

اما مراحل الدراسة وتدرّجها تربوياً فهي لا تختلف باختلاف البلدان وحسب بل تختلف ايضاً باختلاف الجامعات، ناهيك باختلاف المراكز المتخصّصة. فباستثناء فرنسا التي تعتمد في هذا المجال أقصر مدة دراسية، حتى في الجامعات التي تمنح طلابها جدارة في النياسة، فإن النموذج العام المعتمد هو الإعداد الذي يمتدّ على ثلاث سنوات او أربع، وأكثر من ذلك، بالطبع، في حال تحضير الدكتورا (من طراز البي اتش دي، او الاطروحة في فرنسا). فتستمر الدراسة عندئذ حتى خمس او سبع سنوات.

في المملكة المتحدة، ما زالت السنة الأولى من الدراسة قائمة على التعدّد الشديد في الفروع المعرفية: فتتداخل الاجتماعيات والحقوق والاقتصاد والعلوم السياسية مع دراسة الإناسة (جامعة كنت). اما في السنة الثانية فيتطرق البرنامج الى مختلف الاختصاصات الإناسية، ليصل في الثالثة الى التخصص حسب المنطقة الثقافية الواحدة او حسب المسائل من حيث علاقتها وتطبيقها على شؤون التنمية.

اما في البلاد المنخفضة حيث لا يزال الإعداد مخصوصاً الى حدّ بعيد، وحيث لم تصل الإناسة الى الدرجة التي وصلت اليها في فرنسا وبلجيكا من حيث اتخاذها طابع «الدراسة ذات الطابع الثقافي

العام»، فإن السنتين الأولى والثانية تفسحان مجالاً واسعاً كذلك امام تعدّد الفروع المعرفية: اجتماعيات، سياسة، فلسفة، اقتصاد التنمية، فضلاً عن ان تدريس الاناسة يتمّ الى جانب اجتماعيات العالم الثالث (جامعة امستردام الحرة). فلا يبدأ التخصص الا في السنة الثالثة، فيصبح عندئذ تخصصاً في الإناسة وفي فرع معرفي مرتبط بها يختاره الطالب من بين عدة فروع. هكذا يستطيع الطالب الذي يُعدّ نفسه للعمل على امريكا اللاتينية ان يتخصّص، مثلاً، في الإناسة السياسية وأن يُتبعها بالإناسة الدينية كفرع مكمّل، وأن يختار اللغة الاسبانية كفرع اختياري. اما الإعداد الفعلي للبحث فلا يتمّ الا في السنتين الرابعة والخامسة عندما ينصرف الطالب الى تحضير شهادة الدكتورا التي يقدّمها انطلاقاً من الاختصاصات التي اختارها منذ السنة الثالثة.

بالمقابل، نجد في فرنسا ان تدريس الإناسة لا يتمّ بصورة فعلية إلا في السنة الثالثة (الإجازة)، علماً ان هذا التدريس لا يُعتَمد إلا في بعض الجامعات فقط، اي في تلك التي تمنح اجازة وجدارة في النياسة. غير اننا نجد حالات متفرقة تُعطى فيها دروس في الإناسة منذ السنة الاولى، وخاصة الثانية، ضمن اطار تدريس الاجتماعيات. إلا ان الإعداد الإناسي المتخصّص لا يبدأ بصورة فعلية إلا في السنة الخامسة (دبلوم الدراسات المعمّقمة) وفي فترة التحضير للدكتورا او خلال الحلقات الدراسية(*) التي تُعقد في المعاهد المتخصصة (متحف الانسان ومدرسة الدراسات العليا)، وأحيانا ايضاً في بعض الجامعات النادرة التي نجد فيها، على هذا الصعيد، اختصاصات مختلفة.

(*) seminaires

في جمهورية المانيا الاتحادية، يحصل الطالب على الجدارة بعد السنة الرابعة، ثم يمضي بإعداده حتى الدكتورا. وكما هي الحال في فرنسا الى حدّ ما، يرتبط التدريس في المانيا بشخصية الاساتذة اكثر مما يرتبط بشخصية الجامعات كما في البلاد المنخفضة والمملكة المتحدة. وبالتالي فهو لا يستجيب، كما ينبغي، لما يتطلبه مشروع التنظيم الكلّي، نظراً لافتقاده الى التجانس (كأن تكون هناك ماهية واحدة للإعداد في كل الجامعات) وافتقاده الى التخصص (كأن تنفرد كل جامعة باختصاص معين، وفقاً لبنية شاملة). هذا، وقد اشار ف. ڤاليافيك الى ان تخطيط الإعداد فضلاً عن تمايز الدروس بعضها عن بعض (باستثناء ذلك التمايز الشكلي الذي نجده بين الحلقة الاولى والثانية والثالثة) أمران مفتقدان على جميع الأصعدة. وقد شكا المحاضرون الذين تحدثوا باسم المانيا، وباسم بلجيكا، والى حدّ ما باسم فرنسا من الأهمية الكبيرة التي تولى للشأن النظري الذي غالباً ما يكون منفصلاً عن الخبرة الميدانية. فأشار أ. دوترولو الى الصعوبة التي يعانيها الطالب اذ يحاول ادراك «المعطيات العيانية في واقعها العادي التافه والمتنوع، بل المبعثر»، بينما يكون ذهنه محشوّاً في كثير من الأحيان بمفاهيم ونظريات، ومدجّجاً بمناهج وبأساليب لقراءة النصوص.

ونلاحظ وجود هذا الاتجاه في فرنسا ايضاً حيث توسّعت الإناسة الماركسية بتنظير بكامله حول التشكيلات ما قبل الرأسمالية، واشكال الانتقال من سستام انتاج الى آخر، وخاصة حول مفاهيم كانت على الموضة في ما مضى، مثل مفهوم «النمط الانتاجي الآسيوي». بالمقابل، نجد ان العودة الى النياسة المحلّية والى دراسة العادات والتقاليد الاقليمية قد أعادت بعض الحظوة والاعتبار

للنهج الناسوتي (الاثنوغرافي) الوصفي الذي كان يستخدم في ما مضى في الدراسات المونوغرافية التي تناولت «ميادين» غريبة.

اما الجمهور الطلابي، فهو، في الواقع، يسعى الى اكتساب «ثقافة» عامة اكثر من سعيه لاكتساب إعداد بعينه، نظراً لإحباطه. اذ يجد ان هذا الإعداد لا يفضي الى اتّخاذ مهنة معينة، ونظراً لاهتمامه، من جهة اخرى، بما يجري في العالم غير الاوروبي من أحداث. لذا نجده يحتشد في قاعات المحاضرات في الجامعات الغربية، ويستعين على امره بالإناسة بعد سنوات 1965-1970. فقد كانت تلك الفترة فترة النقاشات الفكرية الحامية، وفترة طرح المجتمع الغربي على بساط البحث من جديد. هذا، وقد استند هذا الانجذاب نحو «الآخر» ونحو الثقافات المغايرة الى نجاح بعض النظريات الكبرى، مثل بنيوية ليڤي-ستروس التي فاضت الى حد كبير عن اطار الجامعات وحدها. فكانت النصوص الإناسية تجد سبيلها بسرعة الى المدارس الثانوية، خاصة في فرنسا، كما كان المدرسون في هذه الثانويات يستشهدون بها على نطاق واسع.

اما اليوم، فقد ادت الأزمة الاقتصادية وتفاقم البطالة، وانحسار الفروع المعرفية العامة التقليدية امام التعليم التكنولوجي المنفتح على عالم العمل، الى تبديل عقليات الطلاب وآمالهم، فأخذوا يسعون الى اكتساب المهارات اكثر من سعيهم الى اكتساب المعرفة. هكذا أدخِلت ادوات الإعداد الجديدة (الاحصائيات، المعلوماتية) تدريجياً في برامج تدريس العلوم المجتمعية، فأخذت هذه الادوات تلعب دورها في عملية الانتقاء التي تجري ضمن صفوف الطلاب. فمن كان يتقن منهم هذه التقنيات أخذ يفضل الاقتصاد على الاجتماعيات، ثم راح، في فترة لاحقة، يفضل

الاجتماعيات على الإناسة. في فرنسا، حيث لا وجود لمباريات دخول الى الجامعات، تبيّن من تحقيق جرى في تشرين الأول عام 1983 في جامعة ليل الاولى ان 75 % من الطلاب الداخلين الى السنة الاولى في الاجتماعيات كانوا طالبات إناثا، اما الطلاب الذكور فقد اختاروا هذا الفرع المعرفي على سبيل الإعداد المكمّل. كذلك الأمر في جمهورية المانيا الاتحادية، حيث تزداد اهمية الجمهور المؤنث يوماً بعد يوم في مجال النياسة.

لا شك في ان هناك صلة وثيقة بين فقدان فرص العمل واتجاه الإناسة نحو التدريس المسمى بتدريس «الثقافة العامة». ولا يسع هذا الاتجاه إلا ان يتعزز في حال ازدياد عدد الطلاب الذين ينتمون الى فروع معرفية مجاورة، او حتى في حال ميلهم، بعد حصولهم على كفاءاتهم او على وظائفهم، الى اعتبار الكفاءة في الإناسة بمثابة «الپاسبور الثقافي» الذي يسهّل عليهم اقامتهم في اي بلد من البلدان البعيدة.

ازمة التدريس، ازمة الجامعة، ازمة الإناسة! كيف نعالج هذه الأزمات؟ هذا على وجه التقريب، هو السؤال الذي طرحه ج. س. إيدس في معرض كلامه عن المملكة المتحدة. ما هي امكانات الإناسة، على المدى القصير والطويل، بوصفها فرعاً معرفياً اكاديمياً؟

على المدى القصير، يعتقد الاستاذ المذكور ان من المستحسن الاستمرار في تلبية طلب الأقلية الطلابية، والاحتفاظ بمجمل الإعداد الإناسي، اذ ان اقسام الإناسة لا تزال قائمة من جهة، كما ان عليها، من جهة اخرى، ان تستمر بتلبية طلب الجمهور الذي ما زالت تجتذبه شؤون المجتمعات الغريبة. اما على

المدى الطويل، فهناك استراتيجيتان: أ) احداهما ان يتّجه التدريس نحو المزيد من التاريخ، بحيث يتّصل بالثقافات الآخذة بالانقراض ويستوجب تحليلاً معمّقاً للعتاد الغزير الذي خلّفه لنا السابقون (علماً بأن مثل هذا التوجه قد يستثير اهتمام عدد قليل من الطلاب، حتى ولو كان يفتقد للقاعدة المؤسساتية في السستام الأكاديمي). ب) والأخرى، ان يتجه التدريس نحو الإناسة المعاصرة، عن طريق ربط الإناسة بمشكلات العالم الراهن، ولكن تحت طائلة تشظّي هذا الفرع المعرفي بفعل ضرورة الاعتماد على البحث المتعدّد الفروع المعرفية، فيضطر الأناس عندئذ الى الاقتراب، على الصعيد النظري كما على الصعيد التجريبي،من اختصاصيّي العلوم المجتمعية الأخرى ويُفترض به ان يوثّق عرى تعاونه معهم بما يتخطى درجة التعاون الذي كان قائماً في ما مضى بينه وبين زملائه السابقين بحكم انتمائهم الى اختصاصات إناسية اخرى.

لقد قدّمت الإناسة الى العلوم الاخرى تقنياتها الخاصة، كالمعاينة عن طريق المشاركة، وتحليل الجماعات ذات الأبعاد البسيطة، وها هي تعود اليوم الى دراسة المجتمعات المعقدة حتى ولو كانت هذه التقنيات لا تتلاءم احياناً مع دراستها كما تتلاءم مع دراسة المجتمعات الريفية. كما تمكّنت الإناسة ايضاً خلال النقاشات المتعددة الفروع المعرفية ان تبيّن واقعية وتعقيد كل الأوضاع المجتمعية ـ الثقافية. وما زال عليها ان تسعى الى المزيد من التكيُّف مع العالم المعاصر حتى ولو كان ذلك يقتضي منها ان تفقد جزءاً مما كان يشكل «كنهها الاستهلالي».

(المصدر: ج. لومبار، ضمن المجلة الاممية للعلوم المجتمعية، الاونيسكو، عدد 102، 1984، ص 749-759).

فهرس ألفبائي بألفاظ الكتاب الرئيسية

ح

هـ

فهرس ألفبائي بأسماء الأعلام

مدخل إلى الاثنولوجيا

يعتبر التأهيل طقساً من الطقوس التي تعرفها النياسة معرفة جيدة، لكن تأهيل الطالب للنياسة أمر تكتنفه بعض الصعاب. وقد رأينا أن ما يفتقده الطلاب بالدرجة الأولى، عندما يقومون بأبحاثهم ويتخصصون بحقل معيّن من حقول النياسة، إنما هي المعرفة بالنظريّات الرئيسيّة التي طبعت بطابعها هذا العلم بعد مضي قرن ونصف القرن على تكريسه علماً قائماً بذاته.

وقد توخّينا، بالدرجة الأولى، أن يكون هذا المدخل إلى النياسة مرشداً تعليميّاً، وذلك إذ سعينا عن طريق المقارنة، إلى إظهار الروابط التي تقوم بين المدارس فضلاً عن تأثير بعضها على البعض الآخر، وشدّدنا بشكل خاص على المقولات النياسيّة الأساسيّة وعلى معنى مصطلحاتها المتداولة.



المركز الثقافي العربي
ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب